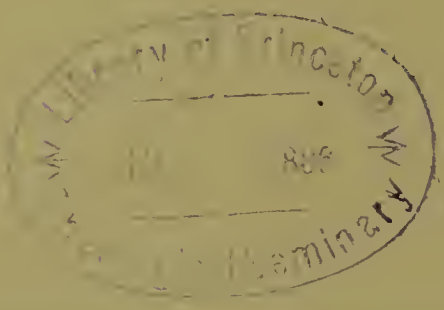
B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
838 BROADWAY.



BT 98 .R86 1882
Runze, Georg, 1852-1938.
Der ontologische
Gottesbeweis

Der ontologische Gottesbeweis.

Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart

von

Dr. Georg Runze
Licentiat und Privatdocent an der Universität zu Berlin.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1882.

Herrn Baron

Friedrich von der Osten-Sacken

auf Wormen in Kurland

in Liebe und Verehrung zugeeignet.

Vorbemerkung.

Veranlassung zu vorliegender Arbeit wurde mir der Reiz des Verstandesräthsels, welches in dem ontologischen Problem vorliegt, und die Beobachtung, daß dieses Problem nicht allein den Scharfsinn herausfordert sondern eine Zähigkeit des Nachdenkens, eine umfassende Geistessammlung zur Bedingung macht, ohne welche seine Lösung unmöglich ist. Die aus solchem Anlaß erwachsende Beschäftigung concentrirte sich schließlich in Studien zur Anselm'schen Erkenntnißtheorie, aus denen eine lateinisch geschriebene Licentiatendissertation hervorging über Anselms ontologisches Argument und die gesammte Kritik, welche dieselbe bis auf den heutigen Tag gefunden hat.

Ich hatte in dieser Kritik sowohl die spärlichen Erwähnungen seitens der mittelalterlichen Scholastik (unter denen besonders die des Thomas von Aquino bemerkenswerth sind) sowie deren mittelbare Abhängigkeit von der Anselm'schen Ontologie als auch die neueren, namentlich seit Leibnizs Zeit mannigfach hervortretenden Beurtheilungen eingehend berücksichtigt; die wenigen, mir zum Theil noch heute nicht zugänglich gewordenen Autoren (z. B. Dedekind: Vertheidigung des ontologischen Beweises. Wolfenbüttel 1786) konnte ich namentlich anführen. Doch erschien mir die Ausbeute aus diesen Beurtheilungen nicht so fruchtbar, daß ich den positiven Entwickelungsgang der Geschichte, dessen Darstellung ich zum Druck befördern wollte, durch bezügliche Ausführlichkeit stetig hätte unterbrechen mögen. Auch die Erörterungen des Thomas wiederholen im Wesentlichen die (auf S. 16 geordneten) Einwürfe des Gaunilo. Gleichwohl habe ich von dem Haupttertrag jener Forschungen im dritten Abschnitt des ersten Haupttheils eine gedrängte Skizze zu geben gesucht.

Ebenso werden von den positiven Fortbildungsversuchen diejenigen, welche nichts wesentlich Neues bieten, wie die von K. Ph. Fischer, J. P. Lange, Seugler, Ritter, Kahnis (dessen Dogmatik in den drei Auflagen drei verschiedene Fassungen des Beweises vorführt) nur beiläufig berücksichtigt. Kurz fassen konnte ich mich nach den voraufgegangenen Erörterungen auch über die Wolffsche Ontologie, welche weder an Schärfe noch an Neuheit der Ideen hervorragt, übrigens aber z. B. von Köstlin (in den Studien und Kritiken 1875/76) eine eingehendere Besprechung erfahren hat. Der Darstellung des cartesianischen Beweises habe ich die Meditationes de prima philosophia zu Grunde gelegt wegen der dort befolgten genetisch-analytischen Methode. —

An manchen Stellen, wo die sachliche Erörterung über die geschichtliche Kritik hinausgeht, wird der Leser vielleicht den Eindruck haben, statt der erwarteten Aufklärung zunächst einer gesteigerten Schwierigkeit sich gegenübergestellt zu finden. Indessen entspricht es zunächst gerade der Tendenz dieser Arbeit, zur Würdigung der Schwierigkeit des Problems beitragen zu wollen. Allerdings ist das ontologische Argument wie Daub in seiner Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes*) sagt, abstoßend und trocken in seiner Darstellung; aber, setzt er hinzu, „nur für den sinnlich-irdischen und natürlichen Menschen." Es wäre zwar kühn zu behaupten, daß nur ein solcher die Logik dieses Beweises schlechthin unverständlich finden werde, aber kühn ist es auch, wie in einem Artikel der Darwin-Häckel-Krauseschen Zeitschrift geschieht, einen Hauptgrund für die Naturverachtung schon seit Platons Zeiten in dem ontologischen Beweise zu suchen.**) Mit letzterem wird wenigstens die historische Bedeutung des Arguments gewürdigt, wie denn dieses nicht bloß von energischen

*) In den 1839 von Marheinecke und Dittenberger herausgegebenen philosophischen und theol. Vorlesungen B. II S. 419.

**) Entstehungsgeschichte der Naturverachtung von Dr. F. Schultze im Kosmos 1879 III.

Beurtheilern wie Daub sondern von prinzipellen Gegnern wie Kant eine hervorragende Schätzung erfahren hat.

Andrerseits concentriren sich die wesentlichen Motive der Einwürfe, welche sowohl Kant samt den Äonen seiner Jünger erhoben als überhaupt die fromme Sorge namentlich vieler Theologen geltend gemacht hat, — in der religiösen Bedenklichkeit, es möchte durch den Versuch eines erschöpfenden, von der einzelnen Erfahrung möglichst absehenden Beweisverfahrens dem Glauben seine ihm eigene Provinz entrissen und das Bewußtseyn der Ehrfurcht und Abhängigkeit gefährdet werden.*) Das Verhalten des Simonides wäre der folgerechte Rath, den ein so Gesonnener dem um klare Entwickelung religiöser Probleme sich Mühenden zu ertheilen hätte. Demgegenüber ist auf das rechte Wechselverhältniß von Ehrfurcht und Wissen zu verweisen, wie es freilich die Hegelsche Philosophie nicht gerade in höherem Grade als die Kantische begründet, aber schon Augustin und Anselm erschlossen, treffender vielleicht keiner als Baader — an der Idee der ἀγάπη — beleuchtet hat. Vielmehr lautet unsere Behauptung, welche auch an der vorliegenden zunächst nur geschichtlich-kritischen Arbeit eine Stütze finden möge, dahin: Wer nicht die Waffen zur Abwehr des theoretischen Atheismus aus der Hand geben will, dem muß der (naturgemäß vorhandene) Glaube an die Möglichkeit eines theoretischen Gottesbeweises prinzipielle Bedeutung gewinnen, da mit dem prinzipiellen Ausschluß dieser Möglichkeit ein unentbehrliches Motiv zum Erkennenwollen schwinden würde, eine indifferente Stellungnahme aber zu solcher Möglichkeit auf die Dauer und im Ernst unmöglich ist.

Sollte meinen Untersuchungen der Erfolg werden, nicht nur für das historische Verständniß der ontologischen Beweisversuche auf einige neue Gesichtspunkte aufmerksam zu machen sondern auch für das bleibend Werthvolle dieses Beweisver-

---

*) Vgl. Kants Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden, Hartenstein IV, 463 ff.

fahrens Interesse zu wecken, so wäre der Zweck der vorliegenden Arbeit erfüllt. Dieselbe ist ihrem geschichtlichen Hauptinhalt nach ein nicht wesentlich veränderter Abdruck aus zwei Artikeln der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (B. 77. 79 Jahrg. 1880/81.) und einem Artikel der Jahrbücher für protestantische Theologie (B. VII. Jahrg. 1881). Demzufolge ist mit den Typen und in der eigenthümlichen Orthographie des Verlags der erstgenannten Zeitschrift die ganze Auflage gedruckt. Da derselben, falls die Umstände Muße gönnen, in nicht allzu ferner Zeit eine geschichtlich-kritische und constructive Gesammtdarstellung aller systematischen Gottesbeweise auf Grund einer voranzuschickenden psychologisch-historischen Entwickelung des Werdens der Gottesidee folgen soll, so würden sachliche und möglichst eingehende Beurtheilungen dieser grundlegenden Vorarbeit sehr erwünscht seyn. Wem unter den Lebenden der vorliegende Entwurf vorzugsweise Anregungen verdankt, läßt das Resultat ersehen. Ich wage den Wunsch, es werde mir noch vergönnt sein, dem ehrwürdigen Nestor der speculativen Deutschen Theologie jene umfassendere Darstellung als schuldigen Zoll zu Füßen legen zu können.

Berlin, im October 1881.

Dr. G. Runze.

Inhalt.

Seite.

Vorbemerkung V

Einleitung 3

A. Die Vertreter der dogmatischen Begriffsanalyse 9

I. Die Analyse des Daseyns aus dem gegebenen Gottesbegriff.

1. Die geoffenbarte Wahrheit (Anselm) 12

2. Die angeborene Idee (Descartes) 25

3. Charakteristik der historischen Beurtheilungen des Anselm'schen Arguments 35

II. Die Entwickelung des Daseyns aus einem combinirten Reflexionsbegriff 48

1. Die in der Voraussetzung verhüllte Synthesis (Spinoza's causa sui) 49

2. Die in der Beweismethode verdeckte Synthesis (das durch seine Möglichkeit nothwendige Wesen. Leibniz, Wolf, Kant). 50

III. Abschließende Vollendung des dogmatischen Verfahrens (Mendelssohn) 61

B. Die methodische Umbildung zur nothwendigen Synthesis göttlichen Seyns 75

I. Das Problem der höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee (Kants Kritik) 76

II. Die genetische Darstellung der Gottes Seyn setzenden Nothwendigkeit 96

1. Das metaphysische Subjekt-Objekt (Schelling, Weiße) . . 96

2. Der Möglichkeitsgrund des Wissens (Schleiermacher) . . 109

3. Die Selbstentfaltung der logischen Idee (Hegel) 113

C. Die neuesten positiven Ausgestaltungen des Arguments . . . 119

Pfleiderer 119

Biedermann 128

Lipsius 129

Dorner 130

Schlußbetrachtung 139

a. Die Einzigkeit der Gottesidee 140

b. Die entsprechende Dialektik der Selbstüberzeugung . . 157

c. Resultat 169

Berichtigungen.

S. 7.	Z. 28.	voraus für unſern Zweck
„ 16.	„ 13 u. 27.	Gaunilo (ſtatt Gannilo)
„ 19.	„ 25.	iſt eine Frage, die
„ 24.	„ 5.	ſ. oben S. 6. (ſtatt 4 u. 5 f).
„ 26.	„ 24.	beruhen möchte.
„ 33.	„ 6.	ebenſo (1644) in den Principia philosophiae (I. 14—18. 43 sq.) wo er ebenfalls die „ſynthetiſche" Methode und deshalb eine andere nicht genetiſche ſondern ſyſtematiſche Reihenfolge anwendet.
„ 39.	„ 4.	unanwendbar (ſtatt unabwendbar)
„ 78 (u. ff.)	Z. 4.	transcendental (ſtatt transſcendental)
„ 99.	Z. 31.	hineingezwängt. Daß dieſelbe Kritik Leibniz's Urmonade trifft, zeigt Martin Penzler: Die Monadenlehre und ihre Bezieh. zur griechiſchen Philoſ. (Minden 1878. S. 31).
„ 101.	„ 18.	Jenes „das Seyende-Seyn"
„ 114.	„ 10.	Wenn Kant dies
„ 132.	zu *):	vgl. Sprenger: Leben und Lehre des Mohammed II, 311.
„ 150	Z. 32.	hinausgreife.
„ 156.	„ 1.	euhemeriſtiſchen (ſtatt euphemeriſtiſchen)
„ 164.	„ 19.	bloß gedachte
„ 171.	„ 17.	daß Wahrheit nicht iſt, (ſtatt unmöglich,)

Einleitung.

Daß der Gedanke des Seyns von dem wahren Gedanken Gottes nicht getrennt werden kann, ist das Problem des ontologischen Gottesbeweises. Die Fluth von Einwänden und Gegeneinwänden, die bei einigermaßen tieferem Nachdenken über diese These sich erheben und auf die schwersten metaphysischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen hinweisen, wird in jeder eingehenden Betrachtung der Geschichte des Beweises ihren Wiederhall finden. Denn eine Reihe hervorragender Denker bezeichnet die Etappen dieser Geschichte. Und auch der speculative wie religiöse Werth des Problems und seiner Lösungsversuche wird aus ihr erhellen. Freilich zeigt jene Geschichte in dem mühsamen, langsamen Fortschreiten und der im Verhältniß zu so vielen Anstrengungen geringen Ausbeute, wie berechtigt Kant war, wenn er anläßlich einer von befreundeter Seite gegen Mendelssohn erhobenen Polemik jenes Hume'sche Wort citirte, wonach jeder erneute Versuch eines rein theoretischen Gottesbeweises dem Vornehmen gleiche, den Ocean mit einem Strohwisch verstopfen zu wollen. Aber wenn er hinzufügt: „Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fuße, die Akten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, sodaß es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheilen bedarf, um es vielleicht zu erleben, daß sie endlich einmal werden ins Reine gebracht werden"*): — so hat eben die Geschichte insofern das Gegentheil bewiesen als sie fortschreitend entwickeln hieß,

*) IV (Hartenstein), 468.

was Kant selbst als unumgängliche Aufgabe der menschlichen Vernunft bezeichnete: durch immer neue Beweisversuche, Hypothesen, Forschungen Material zu schaffen, um die Grenzen der metaphysischen Erkenntniß nicht etwa bloß näher zu bestimmen, sondern auch nach dem jeweiligen Vernunftbedürfniß auszufüllen. Einen wie „besonders schönen Anlaß" zu vollständigerer Erkenntniß derartige Versuche bieten können, dafür galt Kanten selbst Mendelssohn's „scharfsinniger Beweis" als „bleibendes Beispiel". — Freilich auch über Hegel's Repristinirung des Arguments, welches das „tiefste Hinabsteigen des Geistes in sich" erfordere und die Höhe der christlichen Weltanschauung zur Voraussetzung habe, hat die Kritik nicht ohne Recht ihr Urtheil gesprochen. Und doch hat Hegel in jenen Worten einen richtigen Ton angegeben. Es war ein Mangel, daß Anselm dem Atheisten einen Gottesbeweis liefern zu können vermeinte, während der Wissenschaft zunächst Genüge geschieht, wenn das, was der ethische Gottesglaube in der Form der Vorstellung voraussetzt, in seine psychologischen Vorbedingungen, logischen Factoren und historischen Elemente zerlegt wird. Ließe sich nur nachweisen, der Glaube an Gott ist unserer geistigen Natur gemäß, an die Vorstellung Gottes ist die Position des Seyns in eminent zäherer Weise geknüpft als an alle anderen Vorstellungen, und ein Widerspruch in dieser Idee ist nicht nachweisbar: so wäre die Erweisbarkeit des Seyns Gottes mit einer, wenngleich nicht homogenen, doch vielleicht mindestens analogen Klarheit dargethan, mit der das Daseyn der sichtbaren Welt für erwiesen gilt, deren objective Selbständigkeit wir zunächst ebenfalls nur glaubend annehmen. Und so wenig sich sagen läßt, ob die Einschränkung unserer Sinneswahrnehmung auf die Objecte von fünf Sinnen in einem anderen wenigstens „denkbaren"*) Zustande in unendlicher Weise gesteigert und gemehrt würde zu einer Wahrnehmung dessen, was kein plane-

*) „Denkbar" wie nach Hermann Graßmann's Ausdehnungslehre (II. Auflage 1862, vergl. Victor Schlegel: System der Raumlehre, 1872) n Dimensionen denkbar und der Mathematik unentbehrlich sind.

tarisch-organisches Ohr hört und kein dimensional beschränktes Auge sieht: so soll auch die gesuchte Gotteserkenntniß an die Sphäre unserer Forschungsschranken gebunden bleiben ohne die Erfahrung einer anderen als der unserm Bedürfniß entsprechenden Absolutheit zu beanspruchen.

Der Zweck des Beweises darf eben — im consequent scholastischen Sinne — nicht in der Ueberführung eines Ungläubigen (religiös Blinden) bestehen, auch nicht in der Beseitigung aufgetauchter Zweifel, sondern höchstens in der Verhütung einer gewissen Klasse von möglichen Zweifeln. Der Hauptzweck müßte, wie dies Anselm's nächstes Motiv war, der rein wissenschaftliche seyn, als seyend zu erkennen, was und in wie weit es wirklich ist. Von den Objecten des adäquaten menschlichen Erkennens das Göttliche auszuschließen hätte nur derjenige Veranlassung, welcher in dem Erkennen ein Unheiliges sähe oder die Offenbarung, besonders wenn sie einseitig nur in exceptionellen Kundgebungen der Vergangenheit gefunden wird, als für sich selbst genügendes, jede theoretische Aneignung entbehrlich machendes opus operatum betrachtete. Mag nun auch jeder erneute Versuch namentlich des Fundamentalbeweises für Gottes Seyn jenem Hume'schen Urtheil verfallen, die Versuche selbst werden schwerlich aufhören, weil die Anlage der menschlichen Vernunft, ihr Bedürfniß und ihr Recht zu allseitiger Erkenntniß nicht schwinden wird; und auch die momentane Ueberzeugung, eine neue, jeweilig genügende Staffel in der Entwickelung ontologischer Beweisführung gefunden zu haben, wird nicht aufhören, so gewiß es ein Postulat der harmonischen Geistesnatur ist, daß jedem Bedürfniß eine homogene Kraft entspricht. Als irregeleitet dürfte solches Bedürfniß nur dann bezeichnet werden, wenn die Weise seiner Befriedigung auf die Beobachtung der jeweilig denkbar schärfsten Kritik eigener Gedankenproduction Verzicht leisten wollte.

Die übrigen Beweise für das Seyn Gottes sind fast allgemein als für sich unzulänglich anerkannt, hauptsächlich deshalb, weil sie nur an das nie völlig zu übersehende Gebiet des

empirischen Daseyns anknüpfen. Kant und Hegel stimmen darin überein, daß der ontologische Beweis insofern den Vorzug verdient, als er auf rein intellectuellem Wege absolute Beweiskraft anstrebt, indem er den höchsten denkbaren Begriff voraussetzt. Ueber das Verhältniß des ontologischen Beweises zu dem sogenannten moralischen werden wir später noch ausführlich zu handeln haben. Auch der moralische Beweis, selbst in der durch Dorner, Pfleiderer, Katzer (Kant und Herbart),*) Gottschick (Ritschl) angestrebten Läuterung, setzt doch noch ein anderes Daseyn voraus als das Daseyn des Gott denkenden Gedankens.

Eine eingehendere Gesammtdarstellung der Geschichte ontologischer Beweisführung ist noch gegenwärtig ein Bedürfniß der Literatur. Die Dissertationen von A. Walte (de ontologico pro Dei existentia argumento. Bremen 1856) und J. Bergmann (argumenti de Dei existentia ontologici quod vocant brevis historia et dijudicatio. Hal. 1863) so wie die lesenswerthen Gymnasialprogramme von Fr. Fischer (Der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes und seine Geschichte. Basel 1852) und Jahnke (Ueber den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes mit besonderer Beziehung auf Anselm und Descartes. Stralsund 1874) resumiren in Kürze die üblichen Erörterungen, während über die Urheber und Vertreter einzelner Formen des Arguments mannichfache, meist sehr auseinandergehende Raisonnements angestellt worden sind, z. B. über Anselm von Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio. 1832), Veder (de Anselmo Cantuariensi. Leyden 1832), Franck (Anselm von Kanterbury. 1842), Hasse (Anselm von Kanterbury. II. 1852), Rémusat (Saint Anselme de Cantorbéry. Paris 1852), über Descartes von Kayser (De argumentis, quibus Deum esse probatur, praecipua Cartesii ratione habita Dissert. Bonn 1851), über Mendelssohn von Jacob (Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786), über Kant's früheren dogmatischen Beweisversuch schon von Weymann in

*) Jahrbücher für protestantische Theologie 1878.

seinen „Bedenklichkeiten über den einzig möglichen Beweisgrund", Königsberg 1763. Vielfache und eingehende Bearbeitung hat Kant's kritische Stellungnahme gefunden; hingegen sind z. B. Leibniz und Mendelssohn selten und wenig kritisch commentirt worden, und der nachkantischen Entwickelung ist eine gleichmäßige Behandlung nicht zu Theil geworden. Selbst J. Köstlin's gründliche Arbeit (Die Beweise für das Daseyn Gottes in den Theologischen Studien und Kritiken 1875 IV, 1876, I) nimmt z. B. auf Schelling gar keine, auf Kant nur oberflächliche Rücksicht, obwohl sie in der Beurtheilung überwiegend kantischen Maßstäben vertraut, was von den Abhandlungen Bergmann's und Jahnke's nicht in gleichem Grade gilt.

Die Geschichte des Beweises selbst beginnt mit dem Proslogium des Anselm von Kanterbury. Der ontologische Gedanke war schlechthin neu, geboren aus der Tiefe eines christlich-germanischen Gemüthes — Anselm war der Sohn eines Longobarden und einer Burgunderin — und auferbaut auf dem Fundament der platonischen Ideenlehre, aber eingekleidet obzwar in Gebetsform doch in den Styl scholastisch-aristotelischer Denkweise. Anselm war der Neuheit seiner Entdeckung sich bewußt; gleichwohl hatte dieselbe nach Zweck und Form bereits eine Vorgeschichte gehabt, zu welcher nicht erst Augustin, sondern bereits Platon und Aristoteles beachtenswerthe Beiträge geliefert haben. Diese Vorgeschichte, wie sie R. Seydel in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik unter dem Titel „Der geschichtliche Eintritt ontologischer Beweisführung für das Daseyn Gottes" dargestellt hat (Jahrgang 1858, S. 24 ff.), setzen wir voraus für unsern Zweck, eine kritische Gesammtdarstellung der Geschichte ontologischer Beweisführung zu geben.

Die Lösung des ontologischen Problems, aus der Idee Gottes das Seyn Gottes darzuthun, ist hauptsächlich in dreifacher Methode angestrebt worden. Die Gottesidee, aus welcher das Seyn deducirt werden sollte, wurde entweder als gegebenes Ideal vorausgesetzt und konnte dann mit dem durch Offenbarung empirisch geweckten Glaubensobjekt identifizirt werden; oder,

um nicht für die Ableitung der Existenz zu wenig, für die Forderung eines Beweises zu viel vorauszusetzen, so suchte man durch combinirende Synthesis an sich verschiedener Reflexionsbegriffe ein an die Idee gebundenes Seyn zu gewinnen. Der erstere Weg, von Anselm und Cartesius eingeschlagen, analysirt einfach die zu Grunde gelegte Idee des denkbar größten oder vollkommensten Wesens. Die zweite Methode, besonders von Spinoza und Leibniz vertreten, hält sich mehr an die formalen Bestimmungen des „Nothwendigen", „Durch sich seyenden", die dann so formulirt und bearbeitet werden, daß die Analyse das gewünschte Resultat ergiebt. Hieran knüpfte sich naturgemäß die Forderung, wenigstens die widerspruchslose Möglichkeit des vorausgesetzten Ideells (wie wir solche erfundene Ideenhypostasirung im Unterschiede von Ideal nennen möchten) darzuthun.

Eine Vereinigung beider Methoden, zugleich den relativ vollendetsten Abschluß der vorkantischen Versuche, bietet Moses Mendelssohn, in dessen Darstellung die Differenzen zwischen dem gegebenen Ideal und der supponirten Idee so reducirt erscheinen, daß beide fast unmerklich in einander überspielen. Seitdem Kant die Sprödigkeit der wirklichen Existenz gegenüber jedem als noch so real vorgestellten Inhalt einer bloßen Idee eingeschärft hatte, war die frühere Methode so gut wie verschwunden. Kant's hypothetischer Entwurf eines ontologischen Beweises in dem Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft „vom transscendentalen Ideal" gab Anlaß zu einer neuen, dritten Art der Beweisführung, welche den Nachweis der naturgemäßen Nothwendigkeit, mit einer höchsten Idee das Seyn zu verknüpfen, zum Ziel hatte und in mehrfachen Variationen durchgeführt wurde, jenachdem diese Nothwendigkeit metaphysisch aus der Idee des Seyns (Schelling) oder psychologisch aus der Genesis des Wissens (Schleiermacher) oder — und damit wird eine Wiederaufnahme der ersten Hauptform angebahnt — logisch aus der Selbstentfaltung des Begriffs (Hegel) hergeleitet wurde.

A. Die Vertreter der dogmatischen Begriffsanalyse.

Wenn wir innerhalb der angegebenen drei Epochen von den weniger selbständigen und einheitlichen Versuchen absehen, so finden wir für die zwei Grundformen, deren eine **die Denknothwendigkeit eines göttlichen Seyns**, die andere **das nothwendige Seyn der gedachten Gottheit** darthun will, zwei selbständig nebeneinander hergehende Entwickelungsreihen, deren gegenseitig unabhängige Wurzeln schon in der griechischen Philosophie zu entdecken sind. Bei Aristoteles wie bei Platon entspricht dem ersteren Moment das höhere Einheitsband zwischen dem *νοῦς* und den *νοούμενα* und das für jede *ἀπόδειξις* unentbehrliche Voraussetzen eines Ursprünglich-Nothwendigen, Unabhängigen, Unveränderlichen; andrerseits aber entwickelt Platon aus der ansichseyenden Verbindung der Ideen durch rein dialektische Analyse ein Prinzip des Allseyenden, welches am Begriff selbst haftet (*οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται* [Republ. VI, 511 B.]) und welches als *οὐσία* auch *εἶναι*, ideelle und reelle Existenzweise zugleich ist. Und Aristoteles gelangt von der Vorstellung des rein actuellen stofflosen *νοῦς* zu der Begriffsbestimmung „*οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια*“ (Metaphys. XII, 6 vgl. 7. 9). *) Indessen ist die Uebertragung

*) Doch vgl. auch Anal. post. II, 7: *τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί*

dieses metaphysischen Prinzips auf die Gottheit bei Platon wie bei Aristoteles eine mehr hypothetische und combinationsweise als wissenschaftlich durchgeführte, während in der kosmologischen Begründung einer höchsten Causalität in Gott mehr Methode zu rühmen ist. Doch sind auf jener Grundlage die weiteren Keime ontologischen Argumentirens erwachsen: so die Conception des Stoikers Kleanthes, daß die comparativen Vollkommenheiten eine superlative zur Voraussetzung haben (Cicero: de natura deorum I, 13 ff. vgl. II, 12. Sext. Empir. adv. math. IX, 88—91), — später von Boëthius in der Form aufgenommen, daß nur durch Abbruch an der Vollkommenheit des Höchstvollkommenen irgend etwas minder vollkommen seyn könne (de consolatione philosophiae V, 10). Auf akademisch-stoische Quellen ist auch jenes berühmte, zuerst von Cicero angeführte (Academicarum quaestionum II [nach Nonius IV] c. 10. 11 u. ff.), im Mittelalter mannigfach verwerthete Aperçu zurückzuführen, daß schon aus der Möglichkeit, die Wahrheit zu leugnen, das Seyn der Wahrheit folge, oder wie im Mittelalter dem Augustin diese Widerlegung des Skepticismus in den Mund gelegt wird:*) Qui negat veritatem esse, concedit esse veritatem; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse, ergo est veritas. Diese apagogische Begründung einer an sich seyenden Wahrheit beweist doch höchstens die Möglichkeit des Erkennens**) und leistet für den Gottesbeweis nicht mehr als jene stoische Hypostasirung eines Ideals der Vollkommenheit. In beiden erscheinen zunächst nur Entwickelungsmomente für die Herstellung einer

---

*) z. B. von Thomas, von Alexander Halesius (Summa theol. I, 3, 1). In den gewöhnlich angeführten Belegstellen aus Augustin findet sich diese Formulirung nicht; de lib. arbitr. II, 14 sagt doch etwas anderes. Am nächsten berührt den Sinn de vera religione c. 66, welches schließt: et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est.

**) vgl. Cicero a. a. O. c. 11: nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere judicium aut ullam omnino veritatis notam. Aehnlich schon Plato, vgl. Zeller: Philosophie der Griechen II, 1 S. 541 ff.

denknothwendigen Verknüpfung des Seyns mit einem Idealen. Für eine wissenschaftliche Analyse der Gottesidee sollte der Gedanke einer durch sich seyenden Wahrheit erst fruchtbar werden, nachdem das Gottesbewußtseyn durch reale, geschichtliche Mächte zu einer Höhe gesteigert war, wo auch der vollendetste Gedanke über Gott nur als ein schwacher Abglanz von dem immanenten Seyn des wirklichen Gottes vorgestellt und gewußt wurde. So konnte mit dem reichen, lautern Gottesbegriff, indem man ihn als den absolut höchsten verstand, auch der Reiz erwachsen, den relativ vollkommensten Versuch zu wagen, um aus ihm das sonst allem bloß Begrifflichen spottende Seyn wissenschaftlich zu eruiren. So konnte an die Stelle einer ahnend emportastenden Induction der Versuch einer deductiven Entfaltung der als höchste Realität gegebenen Gewißheit treten, in welcher die metaphysische Apriorität des nothwendigen Seyns von dem Ideal gegebener Geistesmacht nicht mehr wie bisher getrennt erschien. Wiefern diese unmittelbare Selbstoffenbarung des Absoluten im menschlichen Geist durch das Eintreten des Christenthums in die Geschichte ermöglicht, wiefern sodann Augustin in der zweifellosen Einheit des objektiv-geoffenbarten ideellen Glaubensgehalts (des absoluten Geistes) mit dem subjektiv-aprioriſchen Erkenntnißgrunde (der absoluten Wissensmöglichkeit) das fertige Problem als unmittelbare Voraussetzung für einen ontologischen Beweis lieferte, während erst die freiere Gegenüberstellung des untersuchenden Subjekts und die selbständige Prüfung des patristischen Glaubensobjekts, wie sie der germanischen Scholastik vorbehalten war, die positive Durchführung in Angriff zu nehmen vermochte: hierüber dürfen wir auf die erschöpfenden Ausführungen Seydel's*) verweisen.

---

*) a. a. O. S. 24 ff. Der dort gegebenen Auffassung des Verhältnisses von Patristik und Scholastik scheint besonders die Darstellung von Hasse zu Grunde zu liegen (Anselm von Canterbury II, 1—108).

I. Die Analyse des Daseyns aus dem gegebenen Gottesbegriff.

1. Die geoffenbarte Wahrheit.

Maßgebend für die Beurtheilung des Anselm'schen Arguments ist vor allem die Art seiner Darstellung im Proslogion. Die Einkleidung in die Form betender Meditation, aus welcher der Beweis hervorgegangen seyn will, deutet auf die unabweisliche Voraussetzung der geoffenbarten Gottesvorstellung, wie sie nach Anselm's Ueberzeugung dem katholischen Glauben gegeben war. Es ist kaum nöthig, an das bekannte Wort zu erinnern, das Schleiermacher als Motto über seine Glaubenslehre gesetzt hat. Anselm leitet seine Entdeckung ein mit dem Wort: „Herr, der du dem Glauben Einsicht verleihst, verleihe mir daß ich einsehe, daß du, wie wir glauben, bist und das bist, was wir glauben" (Proslog. 2). Und in einem Briefe an den Bischof Fulco von Beauvais (Epist. II, 41 ed. Gerberon) sagt er allgemein: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere aut, si intelligere non valet, a fide recedere." Das Proslogium selbst trug ursprünglich die Ueberschrift Fides quaerens intellectum. Wenngleich dem Scholastiker ein tiefer mystischer Zug so wenig fehlte wie philosophische Klarheit und Dialektik, so werden wir doch die kurze Begriffsbestimmung, in welche er das Wesen Gottes zusammenzufassen sucht, nicht als Ergebniß einer mystischen Speculation anzusehen haben, sondern lediglich als vermeintlich adäquaten subjektiven Reflex der kirchlich gewährleisteten Lehre von Gott. In diesem Sinne kündet Anselm die gesuchte Wesensbestimmung mit den Worten an: Et quidem credimus te, Domine, esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. Ganz dogmatischer Weise ist ihm Gott das denkbar Größte, und er versteht darunter, ohne sich des Unterschiedes völlig bewußt zu werden, bald die absolute Inhaltsfülle, bald die allgemeinste Wesenheit, die in ihrer realen Geltung und ihrem logischen Umfange jeder Begrenztheit enthoben sey. Die erstere Bestimmung hindert freilich, den Gottesbegriff als bloß profuse Extensität zu fassen, wie Anselm

schon Monolog. 2 das summe magnum erklärt hatte: „dico non magnum spatio sed quod quanto majus tanto melius est aut dignius.“ Aber er unterscheidet weder in dem Beweis selbst das majus von dem melius*) noch sonst das esse vom bene esse, das quale sit vom quantum sit illud summum (Prolog. 22 u. 24). Der Keim zu dieser Unklarheit liegt hauptsächlich in der Platonischen Beurtheilung der allgemeinen Begriffe, namentlich in der Art, wie nach Platon der Gottesbegriff aus der Idee des Guten, Schönen u. s. f. gewonnen wird, und welche Anselm (wenn auch aus zweiter Hand) getreu reproducirte; wie er denn, obwohl nicht bloß formell von Aristoteles beeinflußt — die Individuen sind ihm primäre, die Arten secundäre Substanzen — doch z. B. in dem Streit mit Roscellin ebenfalls den Platonischen Realismus vertrat. — Zur Bestätigung nur wenige Beispiele: Necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis; ... omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per id ipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quicquid illud sit (Monol. 1). Omnis essentia eo magis est, quo similior est illi essentiae quae summe est (Monol. 31). Quicquid est, vere est, inquantum hoc est, quod in summa veritate est (de Veritate 7. vgl. c. 10). —

Daß nun Anselm die platonisirende Weise, die einzelnen ethischen und metaphysischen Gattungsbegriffe durch gesteigerte Verallgemeinerung auf die höchste Idee des wahren Seyns (vere esse) zu reduziren, auch für seinen ontologischen Beweis voraussetzt, ergiebt sich — besonders wenn wir den (sachlich zwischen dem Monologion und Proslogion vermittelnden) Dialogus de veritate**) herzuziehen — aus dem Vergleich mit dem Monologion, dessen solidarisches Verhältniß zum Proslogion wir mit Billroth (de Anselmi Cantuariensis monologio et proslogio

*) Proslog. 3: si aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem, quod valde est absurdum.

**) dessen Abfassung nach Hasse (a. a. O. S. 34. 59. 113) wahrscheinlich nicht vor dem Proslogion stattgefunden hat.

[Leipzig 1832]) auf Grund der Einleitung des Proslogions selbst anzuerkennen haben.

Unklar bleibt ferner Anselm's Stellung zu dem Verhältniß, welches seine negativ gehaltene Definition, die er meist als das „Höchste von allem Denkbaren" scheint verstanden wissen zu wollen, zu der Deutung einnehmen würde: „das, was, weil selbst nicht mehr so wie anderes denkbar, höher ist als alles sonst Denkbare":*) eine Auslegung, auf die manche Stellen, z. B. Proslog. 15: „Es quiddam majus quam cogitari possit" und Monol. 65: „Deum omnem humanum intellectum transcendere intelligo"**) geradezu hindeuten. Auch die im liber apologeticus (c. 5. 9) versuchte Unterscheidung führt nur zu der Behauptung, daß das Subjekt des non potest cogitari non esse selbst sehr wohl ein non-cogitabile seyn könne. — Jedenfalls bezeichnen wir die Idee, welche den Ausgangspunkt für Anselm bildet, am zutreffendsten als die des Allerhöchsten, des Superlativs κατ' ἐξοχήν oder des Intensiven schlechthin, des höchsten Seynsgrades: altissimus gradus essentiae.***) Denn die Unbestimmtheit in diesen Beziehungen ist die nämliche, aus welcher die erwähnte Mehrdeutigkeit der Anselm'schen Voraussetzung entspringt. — Auf solcher Grundlage erhebt sich nun der Beweis: „Das denkbar Größte kann nicht bloße Idee seyn. Denn in diesem Falle könnte man es als zugleich wirklich denken, was mehr wäre. Dann wäre also ein Größeres denkbar als das denkbar Größte, was in sich widersprechend wäre, daher letzteres an sich nicht bloße Idee seyn kann, sondern zugleich wirklich seyn muß. Wir haben also nur die Wahl, sagt er dem Insipiens gegenüber, der nach Ps. XIV Gott leugne, — dieses Wesen ungedacht zu lassen oder es als seyend zu denken. Sic ergo vere est ali-

---

*) Aehnlich M. Bouchitté (ein Schüler K. F. Ch. Krause's): „un être qui serait au-dessus de tous ceux qui existent". Histoire des preuves de l'existence de Dieu, p. 522. Versailles 1840.

**) vgl. beſ. Prosl. 16. 17. adhuc lates animam meam u. ſ. w.

***) Monol. 21; vgl. lib. apologet. c. 4: omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est.

quid, quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. (Proslog. 2 und 3.)

Das Argument stützt sich hauptsächlich auf den Satz: Was bloße Idee (in solo intellectu) ist, ist geringer (minus) als was zugleich wirklich (in re) existirt. Und dieser Erörterung liegt wiederum, wie aus Proslog. 3 hervorgeht, zunächst der Hülfssatz zu Grunde: Je mehr etwas in Wahrheit ist, um so mehr kommt ihm wirkliches Seyn zu. „Solus verissime et ideo maxime omnium habes esse; quia quicquid aliud est, non sic (ut non possit cogitari non esse) vere est et idcirco minus habet esse.“ Daß diese Hypostasirung der Wahrheit über aller Wirklichkeit und als Möglichkeit aller Wirklichkeit nicht etwa eine gelegentliche und scheinbare, sondern durchaus im Sinne der Anselm'schen Metaphysik ist, erhellt aus dem Dialogus de veritate, nach welchem die Wahrheit als höchste durch sich seyende Seynsintensität Maßstab und Quelle (principium essendi und cognoscendi) für alles wirkliche Seyn ist (Dialog. de verit. 7. 10. 13. vgl. Monolog. 21. 31). Der modernen Erkenntnißtheorie gilt die objektive Wirklichkeit als Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß; dem scholastischen Realismus erscheint umgekehrt die objektive Wahrheit als Möglichkeit jedes Wirklichseyns. Ihr widmet daher Anselm dieselben Huldigungen und Attribute wie der Gottheit; Gott und die Wahrheit sind ihm identisch (De veritate 10. 13. Proslog. 14. 16), ohne daß deshalb überall, wo von Wahrheit die Rede, Gott zu verstehen sey, was er im Dialog. de veritate ausdrücklich abweist (c. 10). Im Proslogion redet er Gott an: „O tota et beata veritas, in te sum, in te moveor“ (Proslog. 16) und fragt: Si invenisti Deum esse lucem et veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam? (c. 14.) So sehr ist ihm die in Gott seyende Wahrheit das letzte Kriterium für alles einzelne Denkbare, daß nur die Vergleichung mit der höchsten Wahrheit, — an welcher das Einzelne, soweit es nicht fälschlich erdacht ist, participiren müsse, — entscheiden lasse, ob es überhaupt ist (de veritate 7). Ja, die ontologische

Exposition selbst beschließt er mit dem Hinweis auf jene alleinige Möglichkeit wie alles Andern so auch dieses Erkennens, die in Gottes ursächlicher Wahrheit gegeben ist: „Quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere non possim non intelligere“ (Proslog. c. 4).*)

Weil nun die imaginären Ideen dieser höchsten Wahrheit nicht entsprechen, so sind sie „geringer“ als die objektiv-adäquaten. Darin scheint freilich zu liegen, daß jene nicht schlechthin nichts sind, daß wenigstens Anselm, obwohl er Proslog. 4 die vox significans von der res ausdrücklich unterscheidet, die Möglichkeit, mit bloß fingirten flatus vocis zu operiren, nicht genügend in's Auge faßt, während sein Gegner Gaünilo gerade diese Möglichkeit ihm entgegenhält (Pro insipiente in Anselmi opera ed. Gerberon cap. 1. 2. 4). Anselm wird durch die von der Gottesvorstellung unzertrennbare Idee der Wahrheit, welche ihm als höchstes Kriterium, somit auch des Seyns gilt, zu der Voraussetzung der Wahrheit jener Vorstellung veranlaßt; indem sein Gegner diese Combination gänzlich ignorirte, hatte er leichtes Spiel, an dem Beispiel der verlorenen Insel Atlantis zu exemplificiren, daß die Existenz nicht als ein vergrößerndes Merkmal nach Analogie der übrigen Eigenschaften zu behandeln sey (c. 5. 6). Vielmehr sey vielleicht die geringste existirende Sache ein majus gegenüber der größten bloß ideellen (c. 3), zumal jenes vermeintlich absolute majus unter kein genus noch species subsumirt werden könne, also für einen wissenschaftlichen Beweis unbrauchbar sey (c. 4 u. 5). Bezeichnend ist für dieses Mißverständniß seitens Gaünilo's, daß er dem Anselm den Ausdruck existentia, den derselbe im Proslogion gar nicht,**) sondern überhaupt erst im Dialogus de Veritate (c. 9. 10) gebraucht, in den Mund gelegt hat, während gerade das Originale

*) Dieser Satz bezeichnet nach R. Grau (Der ontologische Beweis. Pastoral-theologische Blätter von Vilmar 1862 S. 28) den Sieg der Dialektik über die fides praecedens intellectum der scholastischen Theologie.

**) Die Ueberschrift Sancti Anselmi Proslogion seu alloquium de Dei existentia stammt begreiflicherweise nicht von ihm selbst.

des Anselm'schen Arguments darin bestand, daß er eine so umfassende Conception des Gottesgedankens voraussetzt, daß alles Einzelne, soweit es Daseyn, existentia, haben soll, nur an seinem Seyn gemessen bestehen kann, indem nur dieses ein an und für sich wahres Seyn ist (Proslog. 14. De ver. 10). Dieser Einsicht sind diejenigen Beurtheiler Anselm's am nächsten gekommen, welche den Nerv seines Beweises auf seine metaphysische Verhältnißbestimmung von Denken und Seyn in der Weise zurückführen wie Billroth (der Begriff des Endlichen weise über sich selbst zum Unendlichen hinaus, sobald der unvollkommenen subjektiven Weise Gott zu denken, die vollkommene objektive substituirt werde [Religionsphilosophie, 1844, §. 34. 35]) und besonders Hasse, welcher dem Urtheil Hegel's zustimmt, wonach dem Argument die Voraussetzung zu Grunde liege, daß „Wahrheit nur sey was eben so sehr sey als gedacht sey" (Anselm v. Cant. II, S. 270) und überhaupt das Argument als Consequenz der Anselm'schen Metaphysik ansieht, wonach alles Seyn gedankenhaft, das wahrhafte Seyn zugleich vollkommener Gedanke, somit die in Gott selbst seyende mit Gott identische Wahrheit Prinzip sey für alles einzelne Wahre, das nicht Gott selbst ist, d. h. sowohl für das Wahre in dem Seyn des Werdenden als für das relative Denken des Menschen (108—112). Allein Hasse geht zu weit, wenn er die Vermittelung zwischen diesen Prämissen und dem Beweis selbst darin sieht, daß nach Anselm nur das Wirkliche denkbar sey, und ebendeshalb wirklich sey, was nur als solches denkbar ist (263—265). Bedenklich mindestens erscheint es auch, wenn Hasse den Nachweis, daß das Absolute sich nicht anders denken läßt denn als wirklich, für erbracht ansieht, hingegen die Folgerung abweist, daß damit auch das Wirklich-seyn erwiesen sey (S. 263).

Unserm Ergebniß entspricht es, wenn Proslog. 22 das innere Sichselbstgleichseyn Gottes auf seine Einzigkeit zurückgeführt und mit der untheilbaren Einfachheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit in die engste Beziehung gesetzt wird — die eigentliche Jahve-idee —: Tu solus dominus es quod es et tu es

qui es; quia quicquid aliquando aut aliquo modo es, hoc totus et semper es. Und gerade die veritas ist es, deren Ewigkeit Anselm in Augustin'scher Weise aus ihrer nicht zu umgehenden Denknothwendigkeit darzuthun sucht, indem, wenn sie Anfang und Ende hätte, „es einst wahr gewesen wäre und seyn würde, daß Wahrheit nicht ist" (Monol. 18). Zwar hat Anselm diese apagogische Erweisung der denknothwendigen Wahrheit in der ursprünglichen Conception seines Beweises nicht direct verwerthet, aber schon im zweiten Theil des Proslogiums, wo er das Wesen Gottes, aus dem das Seyn unmittelbar eruirt werden sollte, näher erörtert, verräth die Bestimmung Gottes als der absoluten Position die Wurzel einer identischen Begründung. Wie der Wahrheit als unerläßlicher Voraussetzung alles Wissens, ja alles wahren Denkens, das Seyn unabtrennbar anhaftet, so auch der Idee des schlechthin Höchsten. Denn wie von jener das Seyn nicht weggedacht werden kann, weil jedes durch die Möglichkeit des Nichtseyns bedingte Seyn für sich kein wahrhaftes Seyn seyn würde, so kann von dem schlechthin Höchsten das Seyn nicht weggedacht werden, indem das schlechthin Nichtnegirbare, die absolute Position, größer und besser, mithin höher ist als die Negation (quicquid melius est esse quam non esse)*) und ebendeshalb schon die bloße Möglichkeit des Nichtseyns dem Begriff des wahrhaft Seyenden widerspricht, das Negationsfähige also gar kein wahres Seyn ist: Quicquid incoepit a non-esse et redit in non-esse, non est proprie et absolute (Prosl. 22 vgl. Prosl. 14). Auch in dem erläuternden liber apologeticus, den Anselm gegen Gaunilo's liber pro insipiente richtete, klingt die analoge Begründung mehrfach wieder an, daß was nicht weggedacht werden kann,

*) Prosl. 5 (melius est esse justum quam non-justum etc.). Wobei freilich das existenzielle Seyn nicht unterschieden wird von dem bloßen Setzen eines logischen Urtheils; eine Unklarheit, die schon von Augustin angebahnt, seit Anselm das ganze Mittelalter beherrscht und am kürzesten in dem Wort des Halesius ausgesprochen ist: **Optimum est quia melius est esse quam non esse.**

weil es fundamentaler ist als das was keine denknothwendige Wahrheit hat, ebendeshalb auch mehr Seyn bezeuge als alles andere. Begrenztes, Zeitliches, Theilbares, sagt er, könne auch nicht seyn; das Ewige, Allgegenwärtige, Einfache müsse seyn: warum? Omnia possunt cogitari non esse praeter id quod summe est (Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente. c. 4. c. 9). Die bloße Denkmöglichkeit der höchsten Seynsweise führe unmittelbar zur Denknothwendigkeit, indem der Gedanke eines nichtseyenden Ewigen einen Widerspruch involvire. Man muß einwenden, so erhelle nur, daß wenn das Ewige ist, zu seinem Wesen das Seyn nothwendig und wesentlich gehöre, während es zu allen anderen nur accidenzielle Beziehung habe. Dieser Vorwurf trifft namentlich jenes „optimum est, quia melius est esse quam non esse“ (wo indessen dem esse est melius mehr zu Grunde liegt als platter Optimismus). Der Einwurf hingegen, daß so auch z. B. der Gedanke eines „erloschenen Feuers“ einen Widerspruch involviren würde (Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes, 1840, S. 137), trifft deshalb nicht ganz zu, weil dem Anselm das höchste und ewige Seyn das allein wahre Seyn, ja alles wahre Seyn ist,*) dessen Begriff somit mit einem vereinzelten Erfahrungsobjekt, z. B. einem empirischen Feuer, nicht commensurabel ist. Ob freilich Anselm gegen den Vorwurf einer akosmistischen Degradirung alles bedingten Seyns seine Gottesidee genügend gewahrt habe, ist ~~die~~ eine Frage, die aber auf Grund der besonders im Dialogus de veritate, aber auch z. B. Monol. 3, Proslog. 12 gegebenen, wenn auch nur beiläufigen Erörterungen über die allbedingende Aseität und Einzigkeit Gottes wird bejaht werden müssen. Gott als dem allbedingenden Urmaß müsse im höchsten Grade ein Seyn zukommen (Monol. 3), weil er als das Wesen, quod non per aliud quam per se ipsum est (Proslog. 12) mit seinem Seyn identisch sey:

*) z. B. Proslog. 18: „omne verum bonum es“. 14: „illa veritas, in qua est omne, quod verum est“.

non ulla ratione est quod est nisi quia est (De veritate 10. vgl. Monol. 1, Prosl. 5). Abgesehen von dieser Einzigkeit Gottes könnte gesagt werden, Anselm müsse, wenn Gott alles wahre Seyn sey, das Seyn des Endlichen annulliren (vgl. J. A. Dorner: Christliche Glaubenslehre I, S. 219. 220).

Soweit Anselm die Wahrheitsidee als Mittelglied für sein Argument verwerthet hat, erscheint dasselbe in einem günstigeren Licht als es üblicherweise beurtheilt wird. Sofern aber in der Analyse der Definition quo majus cogitari nequit der Unbestimmtheit Spielraum gewährt wird, ob der Hiatus zwischen den Sphären des bloß ideellen Seyns und des wirklichen Seyns mehr durch die intensive Absolutheit einer wahrhaften Unendlichkeit oder überwiegend durch ein mathematisch-unendlich gedachtes maximum überbrückt werden soll: — insofern wäre der Einwurf nicht völlig abzuweisen, den in dürftiger Verständigkeit schon Gaunilo, treffender erst gegen Cartesius Gassendi,*) Kant mit kritischer Gründlichkeit erhoben hat, daß nämlich die Existenz wie ein homogenes Moment zu der Summe aller übrigen Realitäten nur äußerlich hinzugefügt werde. Denn als synthetische Position steht das Seyn allen realen Attributen sammt der begrifflichen Wesenssubstanz so heterogen gegenüber, daß wir es wie für jede Idee so auch in der Gottesidee mit jenen nicht in eine Linie setzen dürfen. Daß Anselm diesen Fehler begehe, kann nicht ohne Weiteres behauptet werden; die Stelle im Monologion (16):**) „Es bedeutet dasselbe, ob man von Gott die Gerechtigkeit oder die essentia oder irgend eine andere Eigenschaft oder deren Gesammtheit aussagt" — läßt unter essentia mehr das Wesen als das Seyn verstehen. Aber eine für das

*) „Nimirum neque in Deo neque in ulla alia re existentia perfectio est, sed id, sine quo non sunt perfectiones; si quidem id quod non existit, neque perfectionem neque imperfectionem habet; et quod existit pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem, sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt." Appendix continens objectiones ad meditationes p. 41. 42. (Opp. Cartesii ed. Elzevir.)

**) Fortlage a. a. O. S. 122 führt die Stelle in mißverständlicher Weise an.

ontologische Problem genügende Erörterung des Seynsbegriffs vermissen wir bei Anselm. Wenn auch nicht gesagt werden kann, Anselm verwechsele den synthetischen Existenzialsatz „Gott existirt" mit dem analytischen „das Seyende ist seyend" — denn daß er beide Urtheilsweisen im Allgemeinen wohl unterscheidet, geht aus dem Dialog. de veritate c. 2—6 hervor —, so ist doch zuzugeben, daß er bezüglich des Gottesbeweises den Unterschied ignorirt. Fragt man nun: Weshalb ist die das Seyn nicht einschließende Idee noch nicht die Gottesidee? Sollte die factische Unwirklichkeit dieser Idee schon die Unmöglichkeit sie zu concipiren mit sich führen, wenn auch immerhin zuzugeben wäre, daß „aliquid quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse"?*) — so ist freilich zu erinnern, daß unter dem aliquid ebenso sehr der höchste Grad der Seynsintensität (das maxime esse) wie der Vollkommenheitsfülle (das summum esse) zu verstehen sey. Indessen wenn die letztere Bestimmung den Nerv der Gottesidee bildet, so kann aus dem Reichthum des Inhalts als solchem die Existenz nicht gewonnen werden; ist aber die Basis der Beweisführung in dem altissimus gradus essentiae zu suchen, so würde eine in der Gottesidee vorausgesetzte und möglichst allseitig gedachte Steigerung der essentia nach Anselm'schem Gedankensystem doch nur bedeuten können, die Qualitäten der einzelnen Wesensbestimmungen Gottes seyen nicht nur in keiner Weise beschränkt, sondern jede für sich bis zur denkbar vollkommensten Reinheit und Kraft potenzirt zu denken; dann würde aber die Behauptung, das objektive

*) Lib. apologet. c. 1 vgl. c. 4 u. 8. Er sagt nämlich, jedes bedingte, endliche Seyende könne, wenn es auch momentan Existenz hat, doch als nichtseyend gedacht werden; daran aber, daß das denkbar Höchste, wenn es ist, als nichtseyend nicht einmal gedacht werden könne, ersehe man, daß dieses ein wahrhaftes ewiges Seyn habe. Aber die Möglichkeit, daß dieses denkbar Höchste, wenn es nicht wäre, doch vielleicht trotzdem, wenn gedacht, als seyend würde gedacht werden müssen, kommt ihm nicht in den Sinn oder wird vielmehr durch seine Metaphysik gegenstandslos, indem ihm das Gute und Große, also vor allem das Höchste, zugleich das Wahre und somit von dem Seyn ganz unabtrennbar ist.

Seyn dieser Superlative sey ein majus gegenüber der bloßen Idee ihrer Gesammtheit, neben jener Seynsintensität wieder ein anderes Seyn aufstellen, nämlich das nach Analogie der endlichen Existenzen gedachte Daseyn, sodaß der Exponent, welcher dem majus zum esse verhelfen sollte, doch von außen willkürlich angefügt würde. Würde endlich angenommen, daß in dem maxime verissime und summe esse nicht bloß die essentia, sondern die Existenz selbst vorausgesetzt werde, so würde nur die Tautologie resultiren, daß das Wesen, dem das Seyn im eminentesten Sinne zukomme, im eminentesten Sinne sey. Indessen von dieser bequemen Tautologie: „Gott als das Seyende ist Subjekt und Prädikat des Seyns zugleich", finden wir in Anselm's Beweis nichts; diese Abbreviatur des ontologischen Problems war dem Spinozismus des sogenannten objektiven Idealismus der Neuzeit vorbehalten. — Vielmehr möchte das dialektische Ideal, welches dem Scholastiker vorgeschwebt hat, sich in combinirender Anlehnung an den ihm zu Gebote stehenden Gedankenkreis etwa in dieser Form wiedergeben lassen: Die bloß illusorischen Ideen entbehren der Wahrheit, d. h. der Uebereinstimmung zwischen der Vorstellungsform, in der sie gedacht werden, und der Wirklichkeit, die ihrem Inhalt entsprechen soll. Das Kriterium für das Maß solcher Uebereinstimmung entlehnen wir für andere Dinge aus dem Vergleichen sonstiger Erfahrung, für Gott aus seiner Idee. Die Idee Gottes als des wahren, durch keine einschränkenden Bedingungen in Frage gestellten Seyns entspricht in dieser von uns gedachten Form deshalb einer Realität, weil das Gegentheil jenen Gedanken selbst aufheben würde, indem dieser das wahrhafte Seyn bereits involvirt und somit keinem äußeren Zweifelsanlaß zugänglich ist, keiner äußeren Bestätigung bedarf. — Oder in einfacherer, die Mängel weniger verhüllender Form: Die Wahrheit ist das Maß alles Erkennbaren. Eine utopische Idee ist, weil an Wahrheit, so auch an wahrem Seyn geringer als eine solche, die zugleich einer wirklichen Existenz entspricht; unbedingt dagegen müßte die Gottesidee, weil sie als Quelle und Maßstab aller Wahr-

heit alles wahre Seyn einschließt, dem wirklichen Seyn entsprechen. Freilich mit welchem Recht die Wahrheit realistischerweise hypostasirt und mit der Wirklichkeit von vornherein verknüpft werde, inwieweit ferner das dieser Wahrheit beigemessene Seyn dem die Wahrheit denkenden sich als ein von aller bloß vorgestellten Existenz unterschiedenes nothwendiges Seyn manifestiren könne, ja ob nicht überhaupt die Idee eines „denkbar Größten", so sehr sie auch auf die Basis des „wahrhaft Seyenden" gestützt werden möge, ein entweder unvollziehbares Gedankending sey (wie die größte Zahl) oder ein rein formales (wie der Raum): darüber würden wir von Anselm vergebens Aufklärung fordern. Die lediglich indirecte Form des logischen Syllogismus, in den Anselm seinen Beweis kleidete, vermochte jener Schwierigkeit nicht vorzubeugen, aber auch in der Vertheidigungsschrift gegen Gaunilo, dessen Polemik beide Momente, die Unvollziehbarkeit der Idee und ihr Nichtgeschütztseyn gegen den atheistischen Vorwurf subjektiver Willkürlichkeit berührt, — geht er wesentlich wieder auf die ursprünglich erörterten Grundlagen zurück und ereifert sich besonders darüber, daß der Insipiens, der in seinem Herzen spreche, es ist kein Wesen, quo majus cogitari nequit, nicht wenigstens einsehen sollte was er leugnet; denn si negat, intelligit negationem quam facit (Lib. apologet. c. 9).

So dürfen wir das Ergebniß der Kritik Anselm's dahin resumiren, daß einerseits die vorangestellte Definition eine zu sehr formelle und bloß quantitative Größenschätzung (vgl. Köstlin, a. a. O.) begünstigt und dadurch in das Dilemma hineintreibt, entweder bloß das Seyn des Unendlichen in Raum, Zeit, Zahl, Causalität zu beweisen (parum probare), oder aber zu viel zu beweisen, indem von dem schlechthin Größten nichts Daseyendes ausgeschlossen seyn dürfte (akosmistischer Pantheismus); und gerade ein so formell und mathematisch gedachtes schlechthin Größtes würde mit der Stellung eines terminus minor am auffallendsten contrastiren (welche Stellung die Gottheit im Syllogismus formell jedenfalls einnehmen müßte, möge übrigens die

Fassung Daub's*) oder Fischer's [nach welchem der Untersatz lautet: „Nun liegt im Begriff des höchsten Wesens die Existenz" (!)] oder Baur's [Die chr. Kirche des Mittelalters, 1861, S. 285—89], Franck's [Anselm v. Cant. S. 114—116] oder Bergmann's oder Kayser's [s. oben S. 4 u. 5 f.] — alle verschieden — dem Sinn Anselm's am nächsten kommen —), während bei Hervorkehrung des Ethischen in der absoluten Eminentia es selbstverständlich erschiene, daß die Schlußform nur einkleidende Bedeutung habe. Andrerseits fehlt es an einer scharfen Unterscheidung zwischen dem nothwendigen Seyn, das als solches gewußt wird, und dem in der Vorstellung von solchem nothwendigen Seyn bloß gedachten subjektiven Analogon des Seyns. Ansätze zu solcher Unterscheidung sind zwar vorhanden, aber unmittelbar fruchtbar für den Erweis des denknothwendigen Seyns erscheint nur jener antike Satz über die nicht wegzudenkende Wahrheit, der seinerseits freilich an dem Mangel der platonischen Ideenhypostasirung leidet. Von diesem abgesehen würde ebenso die Behauptung, daß ein nichtseyendes Ewiges ein Widerspruch sey und deshalb das Ewige seyn müsse (lib. apologet. c. 4), sowie die Andeutung, daß das Durchsichseyende schon deshalb nicht weggedacht werden könne, weil sein Seyn bereits in seinem Wesen liege (Proslog. 12. Monol. 3. de veritate 10. 13), — beide Ausführungen würden dem Vorwurf nicht entgehen, daß die Vorstellung eines Seyenden mit dem Seyn des Vorgestellten verwechselt werde. Irrig hingegen wäre es mit Ueberweg (Grundriß der Geschichte der Philosophie, II, 1868, S. 129—132) dem Anselm den Versuch unterzulegen, er habe das objektive Seyn aus dem subjektiven, empirischen Daseyn der Idee im vorstellenden Intellekt gewinnen wollen; denn wo bliebe dann der von Anselm so betonte Unterschied der Gottesvorstellung von allen übrigen? Auf welche Vorstellung würde die Kritik solchen Verfahrens nicht anwendbar seyn? Damit wäre nur das voreilig triumphirende Fündlein Gaunilo's (a. a. O. c. 2—4), die

*) Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes. 1839. S. 426 ff.

Insel Atlantis betreffend, wieder wachgerufen. Und auch Franck's Behauptung, Anselm lasse in den Begriff des denkbar Größten unversehens den eines Vorzugs vor allen, also auch den empirischen Dingen einspielen, eine Quarternio, durch welche die Subreption des Existenzbegriffs ermöglicht würde (Franck: Anselm von Canterbury, 1842, S. 120), — entspricht nicht der prinzipiell durchaus begrifflich-metaphysischen Beweisart des Scholastikers, sondern allenfalls der einen Seite des oben erwähnten Dilemmas, welche wir als akosmistische Consequenz bezeichnen durften. Hingegen hat man den wirklichen Hauptvorzug des Anselm'schen Arguments gegenüber seinen Nachfolgern unbeachtet gelassen, geschweige in seiner grundlegenden Bedeutung gewürdigt: daß nämlich durch die Idee einer ebenso ethischen wie metaphysisch-logischen, schlechthin intensiven Eminenzabsolutheit das Ideal einer concreten Gattungsidee aufgestellt wird, die rein logisch betrachtet neben der Inhaltsabsolutheit auch den absoluten logischen Umfang aller denkbaren Ideen schon als Idee enthalten müßte, welcher absolute Umfang nichts anderes als das Seyn selbst wäre. So erst würde die Frage fruchtbar erörtert werden können, ob und wieweit das überhaupt noch begrifflich erfaßbare Seyn in der möglichst adäquat definirten Gottesidee als Idee enthalten seyn möge.

2. Die angeborene Idee.

Die Einmischung empirischer Daten in das vermeintlich rein Ideelle der Gottesidee läßt sich bei Carteſius viel weniger verkennen als bei Anselm. Dies zeigt schon die Definition. Unter Gott versteht Carteſius „eine unendliche, unabhängige, allweise, allmächtige Substanz, von der sowohl ich als alles andere Seyende, insofern dasselbe besteht, geschaffen ist". Kurz zusammengefaßt ist es die Idee eines Vollkommensten, eines ens summe perfectum, die wir als gegebenen Inhalt in unserm Innern vorfinden und klar und deutlich als objektive Realität erkennen (Meditationes de prima philosophia III). Unter

dieser objektiven Realität versteht bekanntlich Cartesius im Unterschiede von der formalen oder actuellen Realität (der Wirklichkeit) die der wirklichen Seynsform entsprechende und deshalb nicht bloß subjektive Vorstellungsform des Wissens. Daß nun diese Realität der Gottesidee zweifellos eine objektive sey, sucht er in schließlicher Anlehnung an den aus Thomas von Aquin ihm bekannten ontologischen Beweis Anselm's in mehrfachen Wendungen zu erhärten. Auch er beginnt seine Meditation mit andächtiger Sammlung des Gemüths: „Ich will nun meine Augen schließen, meine Ohren zuhalten und alle meine Sinne wegwenden, auch die Bilder aller körperlichen Dinge aus meinen Gedanken vertilgen oder wenigstens sie als eitel und trügerisch für nichts achten" — und schließt die ganze Meditation mit der Erhebung zur Anbetung der Majestät Gottes.

Die erste Gedankenreihe, in welcher Cartesius die psychologische Unmöglichkeit einer bloßen Fiction jener Idee erörtert, stützt sich hauptsächlich auf den Satz, daß „alles wahr sey, was ich völlig klar und höchst deutlich erkenne". Da alle äußeren Wahrnehmungen der Täuschung zugänglich sind und ich zunächst nur weiß, daß gewisse Vorstellungen in mir, dem unzweifelhaft Seyenden, existiren, so fragt sich, ob nicht auch die Ueberzeugung über die gewissesten unter diesen Vorstellungen, z. B. die mathematischen Wahrheiten, auf einer willkürlichen Nöthigung seitens des Urhebers meiner Natur beruhen möchte. Einen solchen betrügerischen Gott anzunehmen habe ich aber jedenfalls keine Veranlassung, ehe ich über das Daseyn eines Gottes überhaupt (aprioriſche) Gewißheit habe. Gewiß ist, daß ich bin und daß ich eine Substanz bin mit vielen Attributen, Zuständen und Vorstellungsformen, die ebensowohl Produkt meiner eignen Substanz wie von Dingen außer mir entlehnt seyn könnten. Einzig die Vorstellung von Gott kann nicht lediglich aus mir selbst stammen, da der Begriff des Unendlichen und Vollkommensten über meine endliche Substanzialität hinausweist. Auch durch bloße Verneinung des Endlichen könne jener Begriff nicht entstanden seyn, da derselbe durchaus positiv sey, alle Realität

enthalte: vielmehr müsse die Vorstellung Gottes als des Unendlichen der von mir selbst in mir vorhergehen, also gewissermaßen das primitiv Gewisseste in dem cogito ergo sum bilden. Die Vorstellung kann somit auch nicht inhaltlich falsch seyn, da sie die Kennzeichen der Wahrheit, „höchste Klarheit und völlige Deutlichkeit", — obwohl theilweise selber unbegreiflich —, doch mehr als alle andern Vorstellungen an sich trage. Denn alles, was ich als eine Vollkommenheit erkenne, das ist in der Gottesvorstellung ganz enthalten, mag auch noch vieles von seinem Wesen meiner Vorstellung verborgen bleiben, da es in der Natur des Unendlichen liegt, von dem Endlichen nicht begriffen werden zu können. Hat somit die Vorstellung von Gott objektive Realität, so fragt sich, ob nicht mein eigener Geist der Urheber dieser Vorstellung, ich selbst Subjekt und Objekt der Gottesidee sey, sodaß alle Vollkommenheiten Gottes potenziell in mir sind, actuell aber vielleicht noch werden könnten, entsprechend dem Zuwachs meines Wissens? Der Einwurf wird dadurch erledigt, daß in dem unvermehrbaren vollkommensten Wesen nichts bloßes Vermögen seyn dürfe, während jenes stete Zunehmen unseres vermehrbaren Wissens schon Unvollkommenheit voraussetze. Seynspotenzialität sey eigentlich überhaupt nichts; wenigstens könne einer objektiven Vorstellung allemal nur ein actuelles oder formales Seyn entsprechen (ἐνέργεια und εἶδος des Aristoteles). Es könne mithin meine Vorstellung eines vollkommneren Wesens als ich bin nur von einem wirklich vollkommneren Wesen ausgehen, und da sie weder aus den Sinnen geschöpft noch von meinem Geist spontan gebildet seyn kann (weder adventicia noch facticia), so kann sie nur angeboren (innata) seyn. Selbst wenn dies bloß als Hypothese angenommen werde, ergebe sich in der von Gott gesetzten Gottesebenbildlichkeit die geeignetste Vermittelung zwischen den unabweisbaren Thatsachen der Endlichkeit des erkennenden Geistes und der Unendlichkeit seiner Zwecke und Objekte. Nimmermehr also könne dieser Gott betrügerisch seyn, da Täuschung Mangel

enthalte, Gott aber als alleiniger Urheber unserer Idee von ihm alle Vollkommenheiten enthalte.

Das angeblich Beweisende in dieser Ausführung (Meditat. III) läßt sich zunächst auf die beiden Momente zurückführen: 1) Der Begriff Gottes als des Vollkommensten und positiv Unendlichen wird klar und deutlich erkannt. 2) Was klar und deutlich erkannt wird, ist wahr und hat wirkliche Realität.

Diese Sätze würden für sich einen vollständigen Beweis ermöglichen, wenn ihnen nicht die unbewiesene Identification von ideeller Wahrheit und realer Wirklichkeit zu Grunde läge. Indem Cartesius jede Selbständigkeit der Wahrnehmung gegenüber der Vorstellung aufhebt, jene vielmehr in diese resorbirt, so lag ihm auch der umgekehrte Fehler nahe, einer Vorstellung schon sofern sie deutlich concipirt wird, Wirklichkeit zuzuschreiben; aus demselben Grunde begnügt er sich mit der bloßen Behauptung, daß die Gottesvorstellung nicht von außen in die Seele eingedrungen seyn könne, da das Aeußere als solches endlich, jene aber positiv unendlich sey. Ebensowenig wird die „Deutlichkeit" der Gottesvorstellung näher nachgewiesen, obschon in der gleichzeitig zugestandenen Unbegreiflichkeit Gottes die Aufforderung zu näherer Begründung wohl gegeben war. Die Möglichkeit einer bloßen Hypostasirung schwebt denn auch dem Philosophen fortwährend vor. Daß Gott eine bloß erdachte Vorstellung seyn könne, weist er mit Recht ab; aber wie, wenn die Conception derselben zwar gesetzmäßig, jedoch unter der Form einer natürlichen Illusion sich vollzöge? Anstatt nun dem Problem nachzugehen, wiefern die Ursache unserer geistigen Naturbestimmtheit, vermöge deren wir jene Idee gesetzmäßig conzipiren, identisch seyn müsse mit dem Urbild unserer vernünftigen Ideen überhaupt, setzt er wiederum nur scholastische Mittel in Bewegung, um zu beweisen, daß die Vorstellung des Unendlichen nur Produkt eines unendlichen Geistes, die Vorstellung eines vollkommensten nicht Produkt eines unvollkommenen oder gar betrügerischen Wesens seyn könne; während doch evident ist, daß die ganze Erörterung über die Möglichkeit des Trügerischen ohne Basis ist, sobald

nachgewiesen wäre, daß überhaupt von dem Seyn unsrer geistigen Ideen kein Rückschluß gestattet sey auf das Seyn eines der Wirkung entsprechenden Urhebers. Hiermit wäre freilich die Schwelle der kosmologischen Beweisführung betreten, wie denn auch die vorangeschickten Definitionen bereits die empirische Causalität neben den absoluten Inhaltsbestimmungen erwähnen, während Cartesius sich im thatsächlichen Beweisverfahren von der rein ontologischen Betrachtungsweise insofern nicht entfernt, als er in freilich wunderbarem Zirkelschluß aus dem Wesen der vorerst noch in Frage gestellten Idee die Bestimmung nicht nur der empirischen Urheberschaft, sondern auch die der untrüglichen Wahrhaftigkeit zu deduziren sucht. Wie viel klarer und treffender nimmt sich demgegenüber jene analoge Berufung Anselm's auf die Gottesebenbildlichkeit aus (z. B. Monol. 66): Die Selbsterkenntniß des Menschen führe zur Gotteserkenntniß, sofern der Mensch ein gottähnliches Subjekt ist; denn in dem Maß wie ihm ein Seyn zukommt, sey er ähnlich dem höchsten Seyn; je mehr wir also nach Seynserkenntniß dürsten, also ein wahrheitfähiges Wesen kundgeben, werden wir in der thätigen Erkenntniß unseres Wesens auch die Wahrheit des höchsten Seyns erkennen.

Die Schöpfung Anselm's ließ sich für jene cartesianische Modification deshalb nicht völlig verwerthen, weil Anselm Gott von vornherein als das allumfassende Wesen bestimmt hatte, von dem nichts ausgeschlossen seyn könne und das deshalb in Wahrheit existiren müsse, — während C. Gott zunächst wenngleich als die höchste empirische Causalität doch als ein Wesen unter vielen zu betrachten scheint und deshalb viel mehr Veranlassung hatte, die allgemeinere Bestimmung der Existenz von vornherein in skeptischen Gegensatz zu dem objektiven Inhalt der Idee zu stellen. Aber allerdings hätte ja dem C. sein philosophischer Subjekticismus hinreichenden Anlaß gegeben, mit allen übrigen Vorstellungen auch die Existenz in die Reihe der subjektiven Vorstellungsmerkmale hereinzuziehen, und so trotz seiner mehr deistischen Vorstellung Gottes als eines Einzelwesens sich

mit dem Nachweis der inneren Widerspruchslosigkeit des ebendeshalb wahren Gottesgedankens zu begnügen. Demgemäß adoptirt er denn auch die scholastische Ausführung in der ihm bekannten Form, indem er die Existenz geradezu als eine Vollkommenheit bezeichnet (Meditat. V), was bekanntlich zuerst Gassendi gerügt hat. Daß C. zu diesem rein ontologischen Verfahren ganz unvermittelt übergeht, wie Köstlin (a. a. O. S. 630) gegen Kuno Fischer richtig hervorhebt, liegt wohl lediglich in dem Unbefriedigenden und theilweise Vitiösen seiner eigenen mehr aposterioristischen Ausführungen.

Die Existenz, sagt er, erkennen wir als einen nothwendigen Factor des absolut Vollkommenen mit der nämlichen Gewißheit, mit der man als zur Natur des Dreiecks gehörig erkennt, daß die Größe seiner drei Winkel gleich zwei rechten sey oder daß zur Vorstellung des Berges die des Thals gehöre. Jenes Wesen der geometrischen Figur sey in sich wahr, und wir finden die Ueberzeugung von dieser Wahrheit ohne vorgängige Erfahrung ihrer objektiven Wirklichkeit, da auch von den complicirtesten willkürlich fingirten Figuren das Nämliche gelte. —

So würde freilich die in der ersten Gedankenreihe aufgestellte Unterscheidung zwischen angeborenen und fingirten Vorstellungen wieder bedeutungslos, indem in dieser Weise sich auch die Existenz einer idea Dei facticia deduciren ließe. Und doch erscheint ihm das Daseyn Gottes so gewiß erwiesen, daß auch die Möglichkeit eines Traumzustandes daran nichts ändern könne. „In Bezug auf Gott würde ich, wenn ich nicht in Vorurtheilen befangen wäre und die Bilder der sinnlichen Dinge von allen Seiten mein Denken umlagerten, ihn am ersten und leichtesten anerkennen. Denn was ist an sich offenbarer als daß das höchste Wesen ist oder daß Gott, bei dem allein das Daseyn zu dessen Wesen gehört, besteht?“*) „Ich weiß nun, daß ich in dem, was ich klar einsehe, nicht irren kann. Will man also

*) Wir schließen uns in diesem und den folgenden Citaten an v. Kirchmann's gelungene Uebersetzung an (Meditat. de pr. ph. V. Philos. Bibl. 64. u. 65. Heft, S. 89—91).

sagen, daß etwa alles, was ich jetzt denke, nicht mehr wahr sey als was mir im Traum begegnet? Selbst dies ändert nichts, denn selbst wenn ich träumte, bleibt das, was meinem Verstande offenbar ist, durchaus wahr." Andrerseits entgeht dem Descartes auch hier die Zweideutigkeit der Bestimmung „in sich wahr". Gehörte zur Wahrheit einer Vorstellung bloß die Uebereinstimmung zwischen der Form, in der ich sie denke, mit dem Inhalt, den ich darin vorstelle, so wäre auch die Idee der Chimäre, des Pegasus wahr; denn innerhalb meiner Vorstellung entsprechen die Elemente ihrer Thiergestalt völlig den Wesenseigenthümlichkeiten, die in dieser Form ihren Ausdruck finden sollen. Noch klarer wird dies an dem von J. Bergmann (a. a. O.) gewählten Beispiel des anguis marinus, indem dieser noch immer ernstlich als ein empirisches Problem angesehen werden kann. Und wenn es in der Mathematik keine andere Wahrheit giebt, so liegt der Grund in ihrer Beschränktheit auf die Schemata von Raum und Zeit, die eben nur Formen sind, — ganz abgesehen davon, daß auch bei erdachten Figuren von den Eindrücken empirisch-räumlicher Wahrnehmung nicht Umgang genommen werden kann. Wo dagegen eigentlich von Inhalt die Rede seyn kann, also von dem, was Carteſius die realitas formalis vel actualis nennt im Unterschied von der objektiven Realität des Wissensinhaltes, — darf auch Wahrheit nur soweit zugegeben werden, als diese „objektive" Realität in unserer Vorstellungsform mit dem Inhalt identisch ist, der ihr in der „wirklichen" Realität entsprechen soll. Da fragt sich, ob die bloß formale Wahrheit der Mathematik, die ebendeshalb stets ideell bleibt, nicht ein ebenso unvollständig bleibendes Correlat an der Wahrheit der Gottesidee habe, weil Gott etwa nur als Inhalt ohne jede Formumgrenzung (problematisch) vorgestellt werden dürfe. (Aehnlich bildet nach Schleiermacher's Dialektik und philosophischer Ethik die transscendentale Dialektik ein entsprechendes Correlat zur Mathematik, wie die Gottheit, der Gegenstand der Transscendentalphilosophie, zum Chaos, der elementarsten Basis rein mathematischen Denkens ohne intelli-

giblen Inhalt.) Aber darin besteht eben ein Hauptmangel des Descartes'schen Gottesbeweises, daß er Gott viel mehr als Anselm wie ein festumgrenztes Einzelwesen behandelt und damit die Voraussetzung in Frage stellt, von der er ausging, daß nämlich die einzigartige Unendlichkeit Gottes auch eine einzigartige Einreihung der Existenz in sein unendlich-allseitiges Wesen beanspruche. Mangelt uns nun im Gegensatz dazu jede adäquate Vorstellung von der formfreien Unendlichkeit Gottes, — und dies ist insoweit der Fall als wir ohne Form, somit ohne Endlichkeit nicht vorstellen können, wogegen allerdings die Idee einer unendlichen Form als disputirbares Problem geltend zu machen bleibt, — so kann Gott unserm Begriff nur zugänglich seyn, indem sein Inhalt als wirklich realer in uns ist, mindestens etwa als das Unendliche in dem Formlosen unseres Erkenntnißtriebes. Allein von einem derartigen panlogistischen Auswege ist Cartesius weit entfernt.

Einen Fortschritt in der Verwendung der Wahrheitsidee hat Cartesius über Anselm's Standpunkt hinaus nicht erreicht; das mathematische Beispiel war ungünstig gewählt. Hingegen ist hervorzuheben, daß Cartesius wenn auch nicht stringent nachgewiesen doch daran erinnert hat, daß eine über die Subjektivität hinausragende und doch psychologisch begründete (angeborene) Denknothwendigkeit der Gottesidee zu statuiren sey. Womit zusammenhängt, daß er gegen den Einwurf, den später Kant wider ihn erhob, sich bereits selbst zu schützen im Stande war, indem er denselben — freilich auf Grund seiner subjektivistischen Erkenntnißtheorie — als Trugschluß abweist. Gott könne, sagt er, nur als daseyend gedacht werden, „non quod mea cogitatio hoc efficiat sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum" (p. 33 [ed. Elzevir]). „Denn es hängt nicht so von mir ab, Gott ohne Daseyn zu denken, d. h. ein vollkommenstes Wesen, dem eine Vollkommenheit abgeht, wie ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen."

War nun der Recurs an die Unendlichkeit, Vollkommen-

heit, Wahrheit mißlungen, so hat er wie schon gelegentlich im V. Capitel der Meditationen, so besonders später noch an die Categorie der Nothwendigkeit als letzten Ausweg appellirt in der Erörterung, welche in den seinen Meditationen angehängten Entgegnungen auf fremde Einwürfe das Ergebniß seiner Beweisführung zusammenfassen soll. Als existiren könnend, sagt er, stellen wir uns jedes vor, was wir klar und deutlich zu denken vermögen, als nothwendig existirend aber nur das Wesen, welches alle vereinbaren Vollkommenheiten in sich enthält, weil es mit dem Aufgeben dieser einen Vollkommenheit seine wahre und unwandelbare Natur, ewig durch sich selbst zu existiren, aufgeben würde: während wir die anderen, auch ohne die Existenz denkbaren, wenn auch sonst noch so vollkommenen Dinge stets nur als existenzmöglich erkennen." Er will also schließlich aus der Vorstellung der Unabtrennbarkeit des Daseyns von den andern Vollkommenheiten, namentlich der Ewigkeit, die Wirklichkeit ihrer Synthesis beweisen, was jenem ähnlichen Nebenbeweis Anselm's entspricht, während Anselm hauptsächlich und viel treffender in der absoluten allumfassenden Allgemeinheit des schlechthin Größten jene Synthesis gewährleistet fand. Das Incorrecte, was den Carteſius auch in dieser dritten Gestalt seiner Beweisführung scheint unbefriedigt gelassen zu haben, hat Schelling dahin gedeutet, daß der Autor bewiesen zu haben meinte, Gott existire nothwendig, während aus den Prämissen: das vollkommene Wesen kann nur nothwendig existiren und Gott ist das vollkommenste Wesen, nur folge: Gott könne, wenn er existire, nur nothwendig existiren. Im Obersatz sey von der Art der Existenz, im Schlußsatz vom Existiren überhaupt die Rede (Schelling: Zur Geschichte der neueren Philoloſophie, I, B. 10, S. 14 ff.). — In der That scheint noch der Schluß der V. Meditation (nec minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat) darauf hinzudeuten, daß die Hypothesis „wenn Gott existirt", von Carteſius ebenso substituirt wird, wie bei Anselm an jener Stelle, da er aus der Ewigkeit Gottes die begriffliche Existenznothwendigkeit

darzuthun meinte (Lib. apologet. 1 u. 4: at quo majus cogitari nequit, si est, non potest cogitari non esse .. weil es ein Wesen ist, . quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio). Cartesius bahnt eine fester formulirte Unterscheidung zwischen Nothwendigkeit und Möglichkeit der Existenz an, ohne indeß gewahr zu werden, daß die logische Möglichkeit, kraft deren etwas in sich widerspruchslos (humano conceptui non repugnans), noch nicht identisch seyn muß mit der realen Möglichkeit, kraft deren es mit dem Context des empirischen Universums in Einklang steht, und daß ferner eine logische Nothwendigkeit nur dann als verbindlich gelten darf, wenn an der entsprechenden realen Möglichkeit nicht gezweifelt werden kann, die für die reale so gut wie für die (mit dieser vielleicht sachlich identische) logische Nothwendigkeit Vorbedingung ist. Daß aber auch die logische Nothwendigkeit noch nicht an sich und schlechthin die reale einschließe, gilt als ein Ergebniß der Kritik Kant's („die absolute Nothwendigkeit der Urtheile ist höchstens eine bedingte Nothwendigkeit der Sachen"). Cartesius behauptet nur, beweist aber nicht, daß die mannigfaltigen Gott beigelegten Vollkommenheiten einschließlich der Existenz sich einander nicht nur nicht logisch widersprechen, sondern real möglich sind. Dieses Problem hat besonders Leibniz wieder aufgenommen, ohne freilich selbst es wesentlich zu fördern. —

Eine weitere Schwierigkeit entspringt für den Descartes'schen Beweis (mehr wie für den Anselm'schen) aus der Einmischung von empirischen Existenzvoraussetzungen (das Vollkommenste von allem Daseyenden — das mein Denken Verursachende — das innerhalb des Wirklichen Nothwendige) in die vermeintlich rein absolute Idee, indem die religiös-dogmatisch gegebene Gottesidee ohne genügende Prüfung mit der philosophisch speculativen identifizirt wird, wobei es an sich gleich wiegt, ob jene Idee mehr als geoffenbart wie bei Anselm oder mehr als a priori angeboren gilt wie bei Cartesius. Ein Bewußtseyn des hier zu constatirenden Unterschiedes tritt ein, seitdem Spinoza's willkürlich-speculative Begriffsbestimmung

Gottes den Weg eröffnet hatte, durch combinirende Synthese eine hypothetische Idee zu schaffen, welche sowohl die vermeintlichen Merkmale der Gottesidee als auch die Existenz einschließe. Da sich aber bald das Erforderniß aufnöthigt, wenigstens die logische Widerspruchslosigkeit und absolute Möglichkeit dieses Begriffes darzuthun, so wurde seit Leibniz namentlich in der Wolf'schen Schule der vorausgesetzte Begriffsinhalt möglichst verallgemeinert bis zur reduzirtesten Verflüchtigung in inhaltlose Kategorien. Den Höhepunkt in dieser Region ätherischster Abstraction hat Kant in seiner vorkritischen Periode erstiegen, indem er einen vermeintlich völlig aprioriischen Begriff ohne allen empirischen Beisatz als Ausgangspunkt wählte. Und damit war an die Kritik ein herausforderndes Ultimatum gestellt, welches in Kant selbst den ersten durchschlagenden Wiederhall finden sollte.

Bevor wir nun an die Kant unmittelbar vorliegende Beweisart der Wolf'schen Dogmatik und deren Wurzeln in Spinoza und Leibniz herantreten, wollen wir die der ursprünglichen und berühmtesten Beweisart gewordenen Beurtheilungen übersichtlich zu ordnen und in Kürze zu characterisiren versuchen. Dieselben divergiren so überaus mannigfach, daß um eine Vermengung mit den nachcartesianischen Abwandlungen zu verhüten, die Orientirung über jene direct an die gegebene Darstellung anzuschließen ist, zumal fast alle Kritiker des ontologischen Arguments, auch des kantisch-modifizirten, überwiegend an die ursprüngliche scholastische Form angeknüpft haben.

3. Characteristik der historischen Beurtheilungen des Anselm'schen Arguments.

Die erhobenen Bedenken richten sich theils gegen Voraussetzung und Zweck der Beweisführung, theils gegen die Methode als solche, theils endlich gegen die Stringenz des sonst als methodisch anerkannten Beweises. Den Motiven der einzelnen Angriffsmomente, soweit diesen nicht beizupflichten, liegt nicht selten mangelhafte Kenntniß namentlich der Anselm'schen Ontologie oder ein specielles Mißverständniß der dialecti-

schen Beweisführung, auch der verschiedenen Variationen bei Carteſius, zu Grunde; vielfach aber huldigen die Kritiker selbst unklaren oder einseitigen Grundanschauungen metaphysischer Art.

Die Einwürfe gegen die Voraussetzungen, auf denen Anselm's Beweisführung fußt, betreffen zunächst den scholastischen Realismus, auf Grund dessen er eine vorerst nur gedachte Vorstellung hypostasirt habe; sey es den Seynsbegriff (wie Fortlage [Darstellung, Geschichte und Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes. Heidelberg 1840]), oder (wie Andere behaupten) die Idee des denkbar vollkommensten Wesens (Franck). Hasse sucht die Mängel des Arguments auf die Prämissen zurückzuführen: „Nur das Wirkliche ist denkbar und eben deshalb ist wirklich, was nur als solches denkbar ist" (a. a. O. II, 265), und wurzeln nach ihm diese Voraussetzungen in dem Realismus, wonach alles Seyn gedankenhaft und alles wahre Denken wesenhaft (S. 108 ff. 260 ff.). Wohingegen z. B. Ueberweg jeglichen Einfluß des Realismus auf diese Beweisführung in Abrede stellt.

Daß ein Rest von Scholastik, so weit diese der Hypostasirung des Gattungsbegriffes zu Grunde lag, auch dem Carteſius noch anhaftete, ist nicht zu leugnen. Hingegen trifft ein zweiter Vorwurf mehr den Anselm, daß nämlich thatsächlich die christliche Gottesidee vorausgesetzt werde, die dann in der rein aprioriſchen Deduction doch keine Berücksichtigung finde, indem diese nur die metaphysische Einheit des Universums erhärte. So Dühring, der in dem Beweis nur „die Entwickelung eines an sich ganz unschuldigen und im Rahmen der menschlichen Erkenntniß jederzeit wirksamen Begriffs" (Kritische Geschichte der Philosophie, 1869, S. 186 f.) sieht; so auch Feuerbach (Geschichte der neueren Philosophie, 1833, S. 373), Billroth (Religionsphilosophie, ed. Erdmann, S. 26) und Strauß (Christliche Glaubenslehre I, 1840), Dühring in realistischer, die andern in idealistischer Substituirung einer (pantheistisch) ontologischen Einheit. Hingegen wird jene Voraussetzung als berechtigt angesehen von Seydel, der aber wenigstens rügt, daß Anselm das Resultat der Beweisführung nicht auf jene inhaltlose a priori

zu eruirende Allgemeinheit beschränkt habe, während umgekehrt Hegel gerade dies tadelt, daß der inhaltlich bestimmte „christliche" Gottesbegriff dem Anselm bloße Voraussetzung bleibe. Andere, wie Ritter und Fortlage, finden mit Gaunilo, daß Anselm thatsächlich nur ein aprioriſches Begriffsgebilde zu Grunde lege, wogegen von Daub und Thönissen (Kritik der Ansicht gegen die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines philosophischen Beweises für das Daseyn Gottes. Gekrönte Preisschrift. Köln 1836) geltend gemacht wird, daß gerade die geoffenbarte Gottesvorstellung die Voraussetzung des Beweises sey. Von denen, welche dem Anselm diese Voraussetzung beimessen, wirft Weiße (Philosophische Dogmatik I, S. 314—335) ihm vor, daß er das Daseyn Gottes seinem vollen, persönlichen Begriff nach, — und Seydel, daß er im Unterschiede von Augustin sogar das trinitarische Seyn habe demonstriren wollen; was indessen doch nicht in dieser Weise urgirt werden darf, da die bezüglichen Ausführungen, z. B. Prosl. 22, so sehr den Character meditirender Phantasie tragen, daß sie füglich jenseits der logisch-wissenschaftlichen Tendenz zu setzen sind. Andere halten jenen Zweck wenigstens einem Ungläubigen, dem Insipiens, gegenüber für verfehlt, indem sie wie z. B. Marheineke (Grundlehren der christlichen Dogmatik S. 95 ff.) eine Erleuchtung durch Gottes Geist zur Voraussetzung machen, um auf den sonst berechtigten Beweis eingehen zu können. Carl Schulz tadelt (Die Beweise für das Daseyn Gottes und die Gotteserkenntniß. 1880. S. 16), daß A. keinen Unterschied mache zwischen dem נבל (verstockten Insipiens) und einem Gottesleugner, der positiven Grund zu jener Behauptung zu haben glaubt oder Gott eben darum negirt, weil sein Daseyn ihm nicht bewiesen ist (Unterschied von נבל und פתי, der doch דרש אלהים seyn könne) (S. 12). Viele, wie mit Schelling und Schleiermacher Steudel (Die Glaubenslehre der evangelisch-protestantischen Kirche. 1834. S. 91—95. 33 ff.), halten das Ziel der Beweisführung insofern für von vornherein verschoben, als Anselm und Carteſius anstatt esse und existere zu unterscheiden, ein Daseyn Gottes nach Art endlicher

Weltwesen haben beweisen wollen: eine Fassung des Problems, die sofern sie dem alten scholastischen Kanon existentia est singulorum entspricht, nur dem Cartesius zugeschrieben werden darf. Der Fehler des Cartesius liegt nach Schelling darin, daß er Gott als Einzelwesen zu beweisen suche, während seine Besonderheit eben darin bestehe, daß er als das allgemeine Seyende zugleich das vollendet Seyende sey. Nach Fricke aber (De argumentis pro Dei existentia S. 63—68) kann die Existenz, weil sie überwiegend Ortsfrage sey und nur den äußerlichen Verhältnissen der Dinge angehöre, nicht im Begriff des vollkommensten Wesens liegen. Der allgemeinere Satz endlich, durch Fr. H. Jacobi berühmt geworden, Gottes Daseyn sey deshalb unbeweisbar, weil Beweisen in einem Herleiten aus Principien besteht, Gott aber selbst als ein höchstes Princip gedacht werde,*) ist schon von Gaunilo eingewendet worden, wogegen unter den Neueren besonders Köstlin sich äußert, im Zeitalter des Anselm aber namentlich Gerbert, der Lehrer Otto's III. und spätere Papst Sylvester II. in seinem Buch de rationali et ratione uti sich ausgesprochen hatte, indem er nach dem Vorgange des Aristoteles aus der Lehre über die analytischen Urtheile die Möglichkeit einer Zerlegung voraussetzungsloser Grundbegriffe zu gewinnen suchte.

Die Methode des Beweises hat Mißbilligung besonders deshalb gefunden, weil er in syllogistische Form gekleidet sey, während die Ueberzeugung von Gott als einem metalogischen Wesen die rein logische Erkenntnißform übersteige. Die Vertreter dieses Einwurfs gehen theils wie Fr. Fischer (a. a. O.) und Ostermann (Ueber Kant's Kritik der rationalen Theologie. Dissert. Jena 1876) von dem Kantischen Satz der Unmöglichkeit synthetischer Urtheile a priori in rein metaphysischen Dingen

*) Anders gemeint und zu billigen ist K. Chr. Fr. Krause's Habilitationsschrift zu Berlin: de scientia humana et de via ad eam perveniendi 1814. Das Princip einer Wissenschaft kann und soll nicht bewiesen werden; könnte es bewiesen werden, so wäre es falsch, als Nichtseyn erwiesen.

aus, theils wie Bretschneider (Handbuch der Dogmatik der evang. luth. Kirche. 1838. I, 464 ff.) und Steudel, von dem Standpunkt Schleiermacher's, wonach ein Existenzial-Urtheil deshalb auf Gott unanwendbar sey, weil Gott die absolute Identität von Denken und Seyn, jedes Urtheil aber erst durch die gedankenmäßige Trennung dieser beiden Momente möglich sey.

Jene Forderung unmittelbarer Ueberzeugung von dem Seyn Gottes, schon in der patristischen und scholastischen Zeit öfters betont, z. B. in dem Wort des Lombarden: visio Dei per essentiam est, quia videtur sine medio, führte Schelling zu seiner Lehre von der intellectualen Anschauung, verbunden mit dem entsprechenden Vorwurf gegen Anselm's dialectische Vermittelungsart. Im Gegensatz zu diesem sieht Hegel in dem Mangel an dialectischer Vermittelung den Hauptfehler des Anselm'schen Beweises, dessen Resultat ihm daher als bloße Voraussetzung erscheint. Eine Vereinigung zwischen den beiden Forderungen dialectischer Vermittelung und unmittelbarer Gewißheit finden wir — unter Berücksichtigung Schleiermacher'scher Ideen — bei Rémusat und Pfleiderer.*)

Den erkenntnißtheoretischen Einwänden gegen die syllogistische Beweisart schließen sich religiöse Bedenken an. Dogmatiker wie Vilmar sehen in dem aprioriſchen Beweise einen Angriff auf die Unentbehrlichkeit der Offenbarungsthatsachen und erklären deshalb den Beweis für eine Anmaßung der menschlichen Vernunft, ja für „eines der künstlichsten Blendwerke des allergefährlichsten Hochmuths" (Dogmatik. 1874. I, S. 171), und Grau (in Vilmar's Zeitschrift 1862, S. 24) beklagt, daß dieser „höchste Triumph der Scholastik" der „Versuchung" Folge geleistet, aus eigenen, philosophischen Kräften zu beweisen, was die Kirche im Glauben besaß. Aehnlich hatte der Pietist Joachim Lange (Bescheidene und ausführliche Ent-

*) Rémusat faßt den Beweis einerseits als rédaction propre à saisir l'esprit andrerseits als forme logique donnée à cette proposition générale: l'idée de Dieu est une idée nécessaire (a. a. O. p. 552).

deckung der falschen und schädlichen Philos. in d. Wolfianischen Syst. metaph. Halle 1724. S. 279 ff.) dem Wolf'schen Beweise das Prädicat der Gottlosigkeit ertheilt. Auch E. Höhne (Anselmi Cant. philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur. Leipzig 1867) sieht in Anselm's methodischem Beweisversuch einen experimentirenden Frevel, hingegen erklärte mit Hegel Marheineke, daß reflectirendes Erkennen den Offenbarungsglauben nicht ausschließe oder entbehrlich mache; Pfleiderer forderte schon in seinem Werk: Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte den ontologischen Beweis als Grundlage für den religiösen und stellt ihn in seiner Religionsphilosophie als Schlußpunkt aller Gottesbeweise hin. Bouchitté billigt, daß der Glaube an Gott gegründet werde auf die „constitution de la pensée et de ses lois inévitables"; Seydel endlich weist nach, daß Anselm eben durch sein offenbarungsgläubiges Gemüth zu diesem Beweis geführt sey, sodaß derselbe gerade den christlichen Gottesbegriff zur Voraussetzung habe.

Die übrigen Einwürfe gegen die Methode sind aus Mißverständniß derselben entsprungen, indem die Kritiker sich gegen die specielle Form einer Schlußfolgerung wenden, die sie der Anselm'schen Beweisform unterschieben. Wie wenig diese sich objectiver Würdigung erfreuen durfte, geht schon aus einer Vergleichung der Formen hervor, in denen Daub, Franck, Hasse, Kayser, Baur, Bergmann, Fischer und Ueberweg das Argument wiederzugeben vermeinen. Fast Jeder stellt einen andern terminus medius und terminus major auf; manche rügen daher Fehler, die sie selbst erst hineingedeutet haben. Wie Kant Tautologie an Carteſius' Beweis, so fand Baur (Die christl. Kirche des Mittelalters. 1861. S. 285—289. Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit II, S. 372 ff.) identische Prämissen, Ostermann einen circulus in demonstrando; Schleiermacher, Walte, F. Fischer, Franck eine petitio principii. Nach Heumann*) und Veber birgt

*) vgl. Daub a. a. O. S. 417. 432. „Sollte sich ein scholastischer Philosoph einen so groben Schnitzer haben zu Schulden kommen lassen? Schwerlich ..... Anselm gehörte der katholischen Kirche an, aber im Punkt der

die Beweisform eine quaternio terminorum, sodaß die zunächst als Realität gedachte Existenz alsbald wie eine wirkliche Realität angesehen werde; während nach Franck die Quaternio darin besteht, daß dem intellectuellen Begriff des absolut Vollkommenen der empirische eines Vorzugs vor allen wirklichen Dingen untergeschoben werde, — nach Gaunilo, Walte und Ueberweg aber darin, daß eine Verwechselung des ideellen Vorgestelltwerdens mit dem realen Seyn des Objekts im Intellekt sich unvermerkt eingeschlichen habe: also bald wittert man in dem „Existere" (realitas), bald in dem „Quo majus cogitari nequit", bald hinter dem Deckmantel des „In intellectu" den vierten der quatuor pedes.

Befremden kann bei dieser Verschiedenartigkeit der Auffassung nicht die gegenseitige Bekämpfung der Ausleger. Hingegen verdient Beachtung der Einwand Baur's und Rémusat's, daß Anselm überwiegend auf analytischer Grundlage geschlossen habe und auf die Synthesis ganz verzichte, während Dühring dies leugnet, Bergmann es zwar einräumt, aber nur um den Autor zu vertheidigen, Kant endlich zwischen dem Vorwurf der Tautologie und jenem des subreptiven Existenzialurtheils schwankt.

Wesentlicher sind die Einwendungen, welche gegen die materiellen Grundlagen des Beweises erhoben werden. Sie betreffen fast insgesammt das Verhältniß von Denken und Seyn. Dieses erscheint vielen in dem Argument derart alterirt, daß entweder das reale Seyn in ein bloß ideelles verflüchtigt und dann analytisch aus dem wiederum hypostasirten Begriff gefolgert werde, — also — worauf F. Fischer's Kritik hinausläuft — Ἑτεροζήτησις, nach Hasse's Ausdruck eine übereilte Combination der metaphysischen Realität mit der dialectischen Objektivität (a. a. O. 268); — oder der Begriff, sagt man, werde durch eine versteckte Synthese objektivirt und dann als schon an und

---

Theologie war er kein Pfaffe. Das Pfäffische besteht der Hauptsache nach darin, daß die Existenz, die Wirklichkeit, eine möglichst handgreifliche sey, und Heumann, der Protestant, war der Pfaffe gegen den Katholiken."

für sich ein objektives Seyn enthaltend dargestellt: also mehr subreptive μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. (So mit Schelling Bergmann und ähnlich auch Jahnke. Daß dies, nicht die Hypostasirung eines logischen Denkpostulats, der wesentlichere Vorwurf auch von Seiten Kant's gewesen, erwähnt richtig Chalybäus in seiner Geschichte der speculativen Philosophie seit Kant.)

Der Beurtheilungsweise beider Gruppen liegt als Motiv die absolute Scheidung von Denken und Seyn zu Grunde. Der gegnerische, von Hegel und Erdmann erhobene Einwurf, daß in dem Satze „Gedachtwerdenmüssen ist Seyn" eine jenen Dualismus überbrückende Vereinigung beider Momente zu finden sey, spaltet das hiergegen vereinigte Lager jener „Dualisten" wiederum in zwei Gruppen. Einerseits soll die reale Existenz von der Denknothwendigkeit, die nur zu einer vorgestellten Existenzidee führe, geschieden werden (Fr. Fischer, auch Herbart); ja Hasse, der die dialectische Nothwendigkeit, das Absolute als wirklich zu denken, für alle Zeiten durch Anselm bewiesen erachtet (ib. S. 270), findet doch in dem Rückschluß auf die „metaphysische Objektivität" einen scholastischen Uebergriff (ib. S. 263—268). Auch Carl Schulz urtheilt, „das Denkenmüssen der Existenz wäre nur durch das Bedürfniß der Vollständigkeit dessen, was man denken kann, gefordert" (a. a. O. S. 17. 18). Andere erkennen jenen Satz zwar in der Form an: „Was als objektiv seyend subjektiv gedacht werden muß, ist objektiv"; behaupten aber den zu erbringenden Beweis, daß diese subjektive Denknothwendigkeit bezüglich der Gottesexistenz statthabe, entweder zu vermissen (so Bergmann) oder halten ihn für unmöglich (Köstlin, Lipsius). Jener Denknothwendigkeit müsse erst die Möglichkeit vorangehen, und sey ein Mangel der Beweisführung, daß sie den Begriff der Möglichkeit Gottes nicht vermittelnd einschiebe; so schon Duns Scotus; dann gegen Cartesius einerseits Leibniz und Mendelssohn, andrerseits Cudworth; doch mit dem Unterschied, daß Scotus und Mendelssohn dem Anselm'schen Beweis mehr Farbe geben wollen (— Duns braucht den Ausdruck colorari —) durch ausführlichen Erweis der Har-

monie aller göttlichen Eigenschaften, Leibniz dagegen (und ähnlich Weiße) ihn vielmehr durch Beschränkung auf rein aprioristische Verstandesbegriffe auf die elementarste, farblose Allgemeinheit zu reduziren versucht. Carl Schulz endlich findet in dem „höchsten Denkbaren", wie er das „denkbar Höchste" umzuprägen beliebt, eben nur den Begriff der logischen Möglichkeit.

Während nun einige, besonders Seydel im Anschluß an Weiße, diesen Nachweis der Möglichkeit des Seyns Gottes sowohl für erbracht ansehen als auch für die Grenze der ontologischen Beweisführung überhaupt halten, so erachten andere auch diesen Rest ontologischen Schließens für unhaltbar; manche deshalb, weil die Copulation des (wenn auch als blos möglich gedachten) Seyns mit dem Begriff innerhalb eines Begriffs nie statthaft sey (Köstlin, Fr. Fischer,*) Jahnke;**) manche schon deswegen, weil die praktische Widerspruchslosigkeit und Harmonie der verschiedenen Eigenschaften Gottes, z. B. der Persönlichkeit mit der Allgegenwart, unerweislich sey: so Walte und Dühring; auch Strauß stimmt dieser Begründung bei. Hingegen tritt Dühring jener ersteren Behauptung mit großer Entschiedenheit entgegen, indem er erklärt (a. a. O. S. 186. 187. vgl. Cursus d. Philosophie): „Es wird also nicht aus der Vorstellungssphäre zur gegenständlichen Wirklichkeit eigentlich übergegangen, sondern es wird nur der umgekehrte Weg, nämlich die Beschränkung der Existenz auf bloße Vorstellungsexistenz ausgeschlossen. Die Kantische Kritik legt den Ton auf das Schließen aus dem bloßen Begriff auf die Existenz, während es sich gar nicht darum handelt, die auch den Scholastikern bekannte Wahrheit nachzuweisen, daß Vorstellung noch nicht Wirklichkeit

*) „Hätte Kant gesagt: die Wirklichkeit kann in keinem Begriff liegen und also auch nicht aus bloßen Begriffen heraus gefolgert werden, so wäre seine Widerlegung schlagend gewesen."

**) „Enthielte das wirkliche Ding mehr als das mit seinem Begriff gedachte, so wäre es nicht mit dem richtigen Begriff gedacht. Wenn man Etwas, was es auch sey, seinem Begriff gemäß denkt, so denkt man in diesem Begriff als solchem die Existenz nicht mit." Programm, Stralsund, 1874, S. 9. 10—13.

außerhalb derselben mit sich bringe. Das Verfahren, daß die Wirklichkeit in dem Begriff, von dem ausgegangen wird, bereits enthalten ist und auf diese Weise eine bloße Entwickelung des Begriffsinhalts statthat, war eben, was der Scholastiker beabsichtigte und wurde gar nicht verhehlt."

In der That würde hierin eine passende Antwort auf die Frage Köstlin's (Studien u. Kritiken 1875, IV, S. 610; vgl. 612. 619. 620) enthalten seyn: „Dürfen wir denn von einem Objekt, dessen Wesen und Inhalt wir zunächst im Vorstellen und Denken uns entworfen haben, mit Recht aussagen, daß wir, falls es in der Wirklichkeit existirte, es um deswillen als größer, denn vorher denken müßten?"

Demgemäß erklärt denn Engels in seiner Schrift „Herrn E. Dühring's Umwälzung der Wissenschaft", wenn Dühring den untheilbaren Weltbegriff aus einer Vereinigung aller Bewußtseynselemente zu einer Einheit herleite, so beweise er zwar das Nichtseyn Gottes, aber selbst mit Hülfe der ontologischen Methode (S. 23 ff.).

Die widerspruchslose Möglichkeit müßte nun sowohl als logische wie als reale erweisbar seyn. Nachdem Kant, im Gegensatz zu Leibniz und Mendelssohn auf die fundamentale Bedeutung dieses Unterschiedes hingewiesen, ist derselbe in doppelter Weise zur Kritik Anselm's verwendet worden. Jahnke findet, daß Anselm's Gottesbegriff schon logisch sich widerspreche, da derselbe in der angeblichen Nothwendigkeit, in den richtigen Begriff von Gott das Seyn hineinzudenken, eben den Beweis liefere, daß jener Begriff nicht richtig gedacht sey. Andere aber finden nur die reale Möglichkeit unerwiesen, indem sie Anselm's Gottesbegriff als eine subjektive Vorstellungscombination auffassen (Gaunilo, Hasse, Walte), während seine reale Wahrheit nur aus dem Zusammenstimmen mit der empirischen Wirklichkeit könnte erwiesen werden (Franck und Bergmann). Noch andere wiederum, in der richtigen Einsicht, daß hiermit die ontologische Methode preisgegeben würde, räumen ein, daß die Einzigartigkeit der Gottesidee von der Anlehnung

an die objektive Empirie dispensire, finden aber die Beweiskraft nicht stringent, mit der Anselm aus dem vorausgesetzten Begriff das Seyn folgere (Sengler: Die Idee Gottes I, 1845, S. 48 ff., Bretschneider, u. a.) und fordern deshalb theilweise eine subjektive Empirie als unmittelbare Voraussetzung des ontologischen Schließens; man vergleiche die bezüglichen Ausführungen bei Schleiermacher, Rémusat, Biedermann und Pfleiderer.

Ob nun diejenigen, welche jenen vorausgesetzten Begriff in der Benennung ens perfectissimum wiederzugeben meinen, die Gleichstellung der Existenz mit den übrigen Vollkommenheiten rügen (gegen Cartesius besonders Gassendi; neuerdings J. P. Lange u. v. a.) oder die Aufstellung der Existenz als einer besonderen Eigenschaft (Steudel, Gieseler [Kirchengeschichte VI, 487 sq.], Zeller [Gesch. d. deutschen Philos. S. 57]) oder die Nichtunterscheidung derselben von dem Begriff der Realität (Heumann, Franck) oder endlich die Einreihung derselben in die „prädicativen Merkmale" überhaupt (Kant, Wegscheider [Institutiones theolog. christ. dogmat. 1829, S. 216 sq.] u. a.): der Vorwurf und das Mißverständniß der Anselm'schen Ontologie bleibt im Wesentlichen das gleiche, — auch bei Schelling, der die Existenz freilich als „die Vollkommenheit der Vollkommenheiten" gelten läßt und das Seyn als Idee „die Vollkommenheit selbst" nennt. Mehr Verständniß zeigt Herbart, wenn er wenigstens anerkennt, daß im ontologischen Beweis nicht die Existenz als eine besondere Vollkommenheit unter vielen, sondern nur ihre gedankenmäßige Verknüpfung mit der Gottesidee als ein Postulat hingestellt werde; und Billroth, der in der Idee des „Unendlichen" den Kern des Arguments findet und billigt.

Andrerseits machen gegen jenen Vorwurf besonders diejenigen, welche die Seynsidee einer näheren Prüfung unterziehen, das Recht geltend, auch die Existenz als prädicative Bestimmtheit zu fassen (Hegel, Weiße, Ritter, Bergmann) und auch K. Chr. Fr. Krause behauptet in seinen Grundwahrheiten, daß Kant mit Unrecht die „Daseynheit" von den „wesenhaften Merkmalen" ausgeschlossen wissen wolle.

Daß in Wahrheit das Seyn die höchste Gattung, der Begriff ist, den wir unter der Kategorie des höchsten logischen Umfangs denken, wird annähernd von Schleiermacher, Schelling, Hegel, Weiße für die Beurtheilung an die Hand gegeben. Vielleicht könnte nun dieser höchste Gattungsbegriff doch Gegenstand einer Deduction seyn, und dies giebt (mit Billroth [vgl. mit der Religionsphilos. auch De Anselmi C. monologio et proslogio 1832] und Weiße) Seydel zu, tadelt aber ebenso wie Walte an Anselm, daß er den vorausgesetzten Gottesbegriff auch sofern er Basis der Deduction seyn solle, zugleich als höchsten Inbegriff gegebener Realitäten denke; denn ein a priori zu deducirendes Merkmal könne nur Merkmal eines aprioriſchen Begriffes seyn. Also auch die superlative Steigerung des „Majus" wird von manchen lediglich auf den Complex der Realitäten, von anderen auf die Absolutheit des logischen Umfangs bezogen. Hingegen zeigt Thönissen, daß auch bei jener quantitativen Auffassung des Anselm'schen Gottesbegriffs (die besonders Köstlin geltend macht) eine Anerkennung des Beweises möglich sey, indem er freilich umgekehrt das in intellectu esse als Positiv des comparativen Majus so deutet, als wäre Gottes Vollkommenheit an sein Gedachtwerden durch die menschliche Erkenntniß gebunden.

Daß endlich die Idee der Wahrheit oder des vere esse für das Verständniß des Beweises im Sinne Anselm's verwerthet werden müsse, darauf hat zuerst — andeutungsweise — Schleiermacher in seiner Geschichte der Philosophie und im Anschluß an ihn auch Ritter hingewiesen; während Hasse zwar die metaphysische Begründung der Anselm'schen Erkenntnißtheorie richtig in Beziehung setzt zu dem Argument, aber einerseits zu weit geht in der Statuirung der Prämissen, „daß wirklich nur sey was denkbar sey und somit alles Denkbare wirklich", andrerseits die platonische Hypostasirung der Wahrheitsidee, wie sie der scheinbaren Anerkennung jener Prämissen zu Grunde liegt, nicht genügend würdigt. Auch daß der Beweis schließlich auf den alt-patristischen Offenbarungsbeweis ex testimonio animae

zurückzuführen sey, indem das metaphysische Verhältniß von Denken und Seyn nur deshalb als ein durchweg solidarisches betrachtet werde, weil der wahre Gedanke als Manifestation des ihn hervorbringenden Seyns gelte, — diese Behauptung Hasse's (II, S. 269) paßt strenggenommen mehr auf die erste Form des cartesianischen Beweises, während bei Anselm allerdings das Causalverhältniß von wahrhaftem Seyn und Wahrheitserkenntniß betont wird, aber keineswegs die Wurzel des ontologischen Schließens bildet. Dieses beruht vielmehr auf der idealen Zusammenfassung alles positiven Seyns, sey es im Subjekt, sey es im Objekt, zur substanziellen Einheit einer höchsten Gattungsidee, welche in logischen und qualitativen Gegensatz zu allem Negativen gesetzt wird, indem dieses als ein Mangel schon der Idee des höchsten und deshalb wahren Seyns Abbruch thun würde; und es ist eine davon getrennte Voraussetzung, daß die subjektive Seynserkenntniß von dem objektiven Seyn selbst „Wirkung und Zeugniß" ist. Es sind also vor allem die Kategorien der Substanz, des Seyns und der Einheit, nicht die der Causalität, welche den Nerv der Argumentation bilden. Ob freilich solche superlative Ideen wie das Höchste, Größte, Unendliche ohne inductives Aufsteigen vom gegebenen Relativen, somit ohne empirische Anwendung des Causalitätsgesetzes überhaupt möglich, ist eine Frage, die bei Anselm noch nicht zur Geltung kommt. Jedenfalls tritt das Erforderniß, bei dieser Gelegenheit auf die letzte Causalität zurückzugehen, kaum an ihn heran, indem ihm die Wahrheit so sehr höchstes Kriterium, somit sowohl ihrer selbst als des in ihr gegebenen Seyns, ist, daß er über die Idee eines summe und deshalb verissime esse hinaus gar keiner Bestätigung weiter zu bedürfen meint.

II. Die Entwickelung des Daseyns aus einem combinirten Reflexionsbegriff.

1) Die in der Voraussetzung verhüllte Synthesis.

Spinoza gründet seinen Beweis, daß zur Natur Gottes die Existenz nothwendig gehöre (Ethic. I, Propos. XI), in letzter Instanz auf die drei Definitionen: Causa sui ist das, dessen Wesen die Existenz einschließt (Def. I); Substanz ist das, was in sich ist und aus sich begriffen wird (III); Gott ist eine Substanz, zu deren Wesen alles gehört, was überhaupt positiv wesenhaft ist (quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit. Defin. VI und Explicatio).

Zwar bietet Spinoza in der Beweisführung und dem beigefügten Scholion (Propos. XI) noch einige beachtenswerthe Erläuterungen. So z. B. daß das posse existere eine potentia sey, das posse non existere eine impotentia (Demonstr. zu Propositio XI). Das absolut Unendliche, weil von größerer potentia als die entia finita, müsse auch necessario existere oder non posse non existere, indem das posse non existere die impotentia der entia finita sey. Auf die Aehnlichkeit mit Anselm's Grundidee, daß es ein Widerspruch sey, das Unendliche „geringer" als das Endliche zu denken, hat zuerst Billroth aufmerksam gemacht (Religionsphilosophie S. 23). Aber Spinoza führt nicht sowohl den Gedanken aus, daß das Endliche als Gedanke über sich selbst hinausweise auf die Idee eines wirklich Unendlichen, geht vielmehr einerseits direkt von der uneingeschränkten Grenzenlosigkeit dieser als Substanz gedachten und darum „durch sich begriffenen" Unendlichkeit aus, — und da wäre zu fragen, ob nicht vielleicht in der Beschränkung erst die Kraft des Meisters sich zeige; — andrerseits lehnt er sich hier an die kosmologische Beweisart an, indem er unversehens von der Empirie die Unterstützung erborgt, daß mindestens irgend etwas als existirend vorauszusetzen sey: „ergo vel nil existit vel ens absolute infinitum necessario etiam existit". — Eine wirklich gleichartige Erörterung findet sich bei Anselm Monolog. 3: „Quicquid est per aliud, minus est quam illud, per quod

cuncta sunt alia et quod solum est per se: quare illud quod est per se, maxime omnium est.“ Wenn hingegen Anselm lib. apologet. c. 4 sagt, das Endliche könne als nichtseyend gedacht werden u. s. w., so motivirt er dessen Kehrseite, die Denknothwendigkeit des Unendlichen, mit der Ewigkeit, Einfachheit und Allgegenwart. —

Erkennt man nun Spinoza's obige drei Definitionen an, so ist freilich der ontologische Beweis leicht zu führen und es hätte der dialectischen Wendungen, die noch vorgeführt werden, kaum bedurft. Ist Gott die Eine denkbare Substanz, welche alle Realitäten oder Vollkommenheiten (denn beide sind identisch; Eth. II, Definit. VI) mit Ausschluß jeder Negation in sich trägt und ihren Seynsgrund wie ihren Erkenntnißgrund an sich selbst besitzt, so kann er weder abhängig seyn noch abgeleitet werden von einem andern (I, Propos. 6), muß daher die einzige causa sui seyn, zu deren Wesen real und ideell die Existenz gehört (Propos. 7). — Freilich ist hier, wie aus Propositio 3 und 6 hervorgeht, das Wort causa sui, um als sachlich identisch mit der Einen Substanz zu gelten, in dem gewöhnlichen Sinn angewendet „Ursache seiner selbst“, wogegen die Uebereinstimmung dieses Begriffs mit der Definition „cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens“ nur durch die Willkür homogener Bezeichnung erschlichen wird. Jene „sich selbst bedingende Ursache“ ist ein Begriff, der empirisch aus dem vom Bedingten aufsteigenden Regressus erschlossen, seine kosmologisch-lückenhafte Genesis nie verleugnen kann, indem wir ihn nicht anders zu concipiren vermögen als unter causaler Schlußfolgerung aus der Thatsache der Existenz des (irgend eines) Bedingten. Hingegen ist die Identifizirung dieser Causa sui mit einem (jeden) beliebigen ideellen Wesen, aus dessen Natur die Existenz folge, sowie mit einem solchen, dessen Nichtexistenz undenkbar sey, ein willkürlicher Dogmatismus, welcher die Schranke zwischen Erfahrung und Speculation ohne Bedenken durchbrechen zu können meint.

Hierin aber liegt eben das Eigenthümliche der Spinozisti-

schen Argumentation. Durch aprioristische Synthese an sich heterogener Ideen: Existenz, Inbegriff aller positiven Wesenheiten, Negationslosigkeit oder Widerspruchslosigkeit, in sich gegründete Denkbarkeit, — hat er eine Vorstellung gewonnen, auf die er mit Hülfe vorausgeschickter Definitionen die Bezeichnung Deus anwendet, und aus der sich dann die Existenz von selbst ergiebt. Aber die logische Denkbarkeit und Widerspruchslosigkeit, die er als Beweis der Wahrheit dieser Vorstellung anführt (Demonstratio zu Propositio XI), ist eine lediglich vorausgesetzte, lediglich innerhalb des ideellen Rahmens fingirte. Es fehlt jeder Appell an das Gottesbewußtseyn, jeder Recurs auf die religiöse Erfahrung. Sollte ohne diese empirische Basis die Möglichkeit als nicht bloß problematisch gedachte, sondern real vorstellbare dargethan werden, so bedurfte es mindestens eines Nachweises, daß unser Intellekt jene Begriffscombination deutlich vorzustellen vermöge, ihre Widerspruchslosigkeit methodisch darzulegen im Stande sey. Diesen Nachweis hat zuerst Leibniz versucht — oder doch als Problem in's Auge gefaßt.

2) Die in der Beweismethode verdeckte Synthesis (das durch seine Möglichkeit nothwendige Wesen).

Leibniz rügt an Descartes' Beweisführung den Sprung von der Nothwendigkeit zur Wirklichkeit: erst aus der Denkbarkeit der Gottesidee soll die Möglichkeit ihrer Realität und im Anschluß daran die Nothwendigkeit der Existenz dargethan werden. —

Die erste Erwähnung in der Schrift de vita beata (nach Erdmann etwa aus dem Jahre 1670) adoptirt einfach den cartesianischen Beweis. Leibniz billigt ausdrücklich die Exemplification, daß weil die Existenz eine Vollkommenheit, das allervollkommenste Wesen so wenig ohne sie gedacht werden könne wie die Vorstellung des Berges ohne die des Thals (Opp. ed. Erdmann I, p. 74).*) — In einem Brief an Hermann Conring vom Jahre 1678 äußert er bereits, nach sorgfältiger Prüfung

*) Die Ausgabe von Erdmann ist für unseren Zweck noch ausreichend und ihrer weiteren Verbreitung halber citire ich nach ihr.

des carteſianiſchen Beweiſes ſcheine ihm evident bewieſen, quod Deus necessario existat, si modo possibilis esse ponatur. Carteſius und ſeine Anhänger, auf halbem Wege ſtehen geblieben, hätten zu einem Sophisma ihre Zuflucht genommen (I, p. 78). — Später, in den Eſſais, hat er den Vorwurf des Paralogismus zurückgenommen; es ſey nur eine démonstration imparfaite. — Ausführlicher ſagt er in den 1684 geſchriebenen Meditationes de cognitione, veritate et ideis (I, p. 80), Carteſius habe den Fall unbeachtet gelaſſen, daß die Idee Gottes, wenn auch als Idee möglich, gleichwohl Idee eines Nichtmöglichen ſey. Gefolgert werden dürfe nicht aus Nominaldefinitionen, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, ſondern nur aus ſolchen Definitionen, deren Realität vorher erwieſen ſey an ihrer inneren Widerſpruchsloſigkeit (nullam involvere contradictionem), d. h. aus Realdefinitionen, „ex quibus constat rem esse possibilem“. Es wäre doch zu erwägen, ſagt er, ob wir die Idee des „denkbar Größten“ nicht ebenſo wenig widerſpruchslos vollziehen könnten, wie die Vorſtellung eines motus celerrimus, aus deſſen verſuchter Vorſtellung man — z. B. durch ideelle Verlängerung der Speichen eines Rades — allemal das Gegentheil der Hypotheſis folgern könne.

Ohne Zweifel ein gegründetes Bedenken, wenn das quo majus cogitari nequit, mit deſſen Erwähnung Leibniz über Carteſius auf Anſelm*) zurückgeht, lediglich quantitativ zu verſtehen wäre. Daß Leibniz es nicht ſo verſteht, geht aus dem Vertrauen hervor, welches er dauernd dem Beweis entgegenbringt. Freilich ruht dieſes Vertrauen auf der verhängnißvollen Nichtunterſcheidung zwiſchen „innerer Widerſpruchsloſigkeit“ und

*) vgl. Nouveaux essais IV, 10 § 7 (opp. ed. Erdmann p. 374), wo Leibniz die Entlehnung von Anſelm erwähnt, übrigens aber beide Formen ſchlechthin identifizirt: „Dieu est le plus grand ou parfait des Êtres.“ Die Eintragung des „Vollkommenſten“ in Anſelms Definitionen begegnet ſelbſt noch Harms (Philoſophie ſeit Kant S. 216). Carteſius citirte den Beweis nach einer Erwähnung des Thomas von Aquin, und es iſt nicht nachweisbar, daß er der wahren Urheberſchaft kundig geweſen.

„realer Möglichkeit". Nur von letzterer, nicht von jener logischen Möglichkeit darf man sagen, was Leibniz in der 1697 verfaßten Abhandlung De rerum originatione radicali behauptet (I, p. 147), daß in dem Möglichen eine exigentia existentiae liege, daß die essentia per se tendit ad existentiam und daher auch die perfectio als quantitas essentiae oder (wie er in der Monadologie sagt) als „Größe von uneingeschränkter positiver Realität" (II, 708) an sich die Existenz fordere. Dem Einwurf, daß nicht jede widerspruchslos denkbare Vorstellung (z. B. einer Chimäre) schon an sich auf Existenz Anspruch erheben könne, begegnet er im Jahre 1701 mit dem noch bedenklicheren Satz: „Tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité" (De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami, I, p. 177). Dieser Ausspruch ist maßgebend für die Beurtheilung der Leibniz'schen Fassung des Beweises. Denn andrerseits geht er auf die Schwierigkeit, die logische Widerspruchslosigkeit nachzuweisen, obwohl er das Problem als solches würdigt, doch nicht ernstlich ein, zumal er auf Grund cartesianischer Prämissen die Existenz als „Perfection" gelten läßt. Er verzweifelt an dem Versuch, den Einwurf der Gegner zu entkräften, daß die verschiedenen Perfections, sofern zu ihnen die Existenz gehöre, incommensurabel („nicht-compatibles") seyen. Deshalb schlägt er für die démonstration très-ingénieuse, die er nicht fallen lassen möchte, eine vereinfachte Form vor. Wenn wir, sagt er a. a. O., definiren „que Dieu est un être de soi ou primitif, ens a se, c'est-à-dire qui existe par son essence",*) so folge unmittelbar, qu'un tel être, s'il est possible, existe. Denn da sein Wesen sein Daseyn ermöglichen soll, so existirt es, weil durch sein Wesen, aus eigner, innerer Möglichkeit. Bezeichnen wir also näher dies être de soi als das Wesen, welches existiren muß, weil es möglich ist, so könnte man seine Existenz höchstens durch

*) Also ganz die Spinozistische Causa sui. (Köstlin a. a. O. S. 636 scheint dies zu übersehen. vgl. dagegen Thilo in Zeitschr. f. exacte Philos. 1865, S. 170 ff.)

Leugnung dieser „Möglichkeit" wegdenken. — Prüfen wir diese Ausführung.

Es kommt darauf an zu beweisen, daß ein seine Existenz bedingendes Wesen möglich sey; das kann besagen: 1) daß überhaupt die Existenz als reale Wirkung eines „Wesens" ätiologisch nachgewiesen werden könne, dieses also jemals die causa essendi für jene sey;

2) daß die Existenz als logische Folgerung aus einem als real gesetzten Wesen psychologisch gerechtfertigt werden könne, dieses also causa cognoscendi für jene sey (in beiden Fällen die reale Möglichkeit);

3) daß ein Wesen als principium essendi seiner Existenz und

4) als principium cognoscendi seiner Existenz widerspruchslos gedacht werden könne (in beiden Fällen die logische Möglichkeit). —

Sämmtliche Fälle stehen gegenüber der üblichen Methode der exacten Wissenschaft, die gegebene Existenz als causa cognoscendi für das Wesen (das unbekannte x) zu betrachten, ohne daß deshalb dieses allgemein und ohne Weiteres, abgesehen von einer Begründung durch höhere Existenz, als principium essendi für jene, Geltung erhielte. Sollte trotzdem einer jener Fälle aufrecht erhalten werden, so bedürfte es schärferer Ausführungen. Ja selbst in dem Begriff einer höchsten (letzten) Existenz liegt vielleicht für eine mathematische Denkweise derselbe Widerspruch wie in dem des motus celerrimus: und auch dies sollte zur Vorsicht mahnen, die rechte Auswahl zu treffen. Daß Leibniz hier die beiden ersteren mit den beiden letzteren, mindestens den dritten mit dem zweiten Fall vermengt, also an die Causa sui einmal im Spinozistischen, dann im kosmologischen Sinne denkt, geht aus der unmittelbar folgenden Aeußerung hervor, mit welcher er die „Vollendung" (achèvement) des Beweises feiert: „Das durchsichseyende Wesen ist als solches das Nothwendige; wenn also das nothwendige Wesen möglich ist, so existirt es. Wäre es nun nicht möglich, so wären alle andern Dinge unmöglich, weil sie nur

durch jenes existiren. Ist mithin das nothwendige Wesen nicht, so giebt es überhaupt nichts Mögliches." —

Zunächst ist ersichtlich, daß der Schluß ausdrücklich auf das kosmologische Argument zurückgreift, indem das Daseyn der Welt vorausgesetzt wird. Daraus folgt, daß die „Möglichkeit", deren methodische Einführung anfangs lediglich die Bedeutung der Widerspruchslosigkeit, der logischen „Denkbarkeit" nahe legte, unter der Hand in den Werth der realen Möglichkeit umgeprägt wird. Diese Möglichkeit eines als Welturheber gesetzten Wesens, das dann auch als causa cognoscendi für seine eigne Existenz zu betrachten sey, wäre vielleicht psychologisch und erkenntniß-theoretisch nachweisbar. Dann bedürfte es aber überhaupt nicht jenes scheinbaren Festhaltens an dem Ausgehen vom reinen Begriffe. Ist die Möglichkeit der nach Leibniz's Weise definirten Gottesidee nicht zu beweisen ohne Recurs auf die Welteristenzen, so wird seine Behauptung hinfällig, daß aus der Voraussetzung des möglichen Gottes die Nothwendigkeit seiner Existenz unmittelbar folge; es genügte vielmehr aus der Wirklichkeit des Bedingten auf die des Bedingenden zu schließen, womit die Kategorien der Möglichkeit und Nothwendigkeit vollständig entbehrlich würden.

Das einzige rein Ontologische in Leibnizens Umformung des Arguments bleibt also, daß er die ursprüngliche Definition: „Gott ist das durch sein Wesen existirende ens a se" mit der Bestimmung dieses „durchsichseyenden" als des être nécessaire oder des Wesens, „welches existiren muß, weil es möglich ist" combinirt und identifizirt. Darin liegt dann sowohl das Ueberflüssige als das Fehlerhafte der Schlußfolgerungen. Denn daß das nothwendige Wesen ein nothwendiges sey: was sollte dem für ein Widerspruch entgegenstehen? Die Voraussetzung ein einfacher Verstandesbegriff, die Thesis ein identisches Urtheil. Daß aber das Durchsichseyende, welches aus der Weltwirklichkeit laut Causalgesetzes als nothwendig erkannt wird, identisch sey mit irgend einem beliebigen, welches als in sich widerspruchsloses logisch möglich und deshalb nothwendig sey,

bleibt ebenso unerwiesen wie die Zulässigkeit dieses „deshalb", welches eben nur mit Hülfe einer combinirenden Definitionsmethode erlaubt schien, die sich aus der gewünschten conclusio ihren terminus minor willkürlich schafft. Denn offenbar hat Leibniz mehr nach einer Definition gesucht, aus welcher das Problem unmittelbar gelöst werden könne, als daß er nach einer Methode geforscht hätte, um aus dem wahren, vollen Gottesbegriff das Seyn zu eruiren. Der einzige eigenthümliche Gedanke, welcher ebenso neu wie fruchtbar von Leibniz für das Argument geltend gemacht ward, und welcher, falls er wahr seyn sollte, auch jenen Doppelsinn der Möglichkeitsidee entschuldigen könnte, dürfte in dem Satz ausgesprochen seyn, daß man ein Wesen so lange für möglich zu achten habe, bis das Gegentheil erwiesen sey. Auf diese einzige mit Fug als allgemeingültige Wahrheit hingestellte Thesis — während von obigen vier formell allgemeingültig auftretenden, aber nur speziell für die Gottesidee anerkannten Fällen nicht ein einziger stricte verwerthbar war — geht Leibniz auch zurück, wo er später, in den Nouveaux essais (IV, p. 10 § 7, p. 374 f.) vom Jahre 1703 und in der Monadologie (1714) (ed. Erdm. II, p. 708) den Anselm-carteſianiſchen Beweis erwähnt. Methodisch Neues hat er nicht hinzugefügt; nur an Stelle der für ihn werthlosen Voraussetzung, daß die Existenz eine perfection sey, setzt er die auch Anselm gerecht werdende, bedeutungsvolle Bestimmung, die Existenz füge einen Grad (un degré) zu der Größe oder Vollkommenheit, deren Fülle Gott eigne: „Dieu en enveloppe tous les degrés." Auch der Satz, den Wolf von Leibniz entlehnt hat, findet sich zuerst in den beiden genannten Werken: „Es ist ein Privilegium der Gottheit, daß sie existirt, weil sie möglich ist." Daß aber diese Idee des être tout grand est possible et n'implique point de contradiction, diese présumption bezeichnet er hier offen als „stillschweigende Voraussetzung", auf deren ferneres Motiv die abschließende Aeußerung ein Licht werfen dürfte: „Sodaß man zufolge des argument métaphysique moraliſch genöthigt ist, zu urtheilen, daß Gott ist und darnach

zu handeln" (a. a. O.). Die moralische Pflicht würde vielleicht schon aus dem Nichtbeweisenkönnen des Gegentheils resultiren, nicht im Sinn des argumentum a tuto, sondern entsprechend der Kritik Kant's, deren wesentliches Resultat wir hierin präformirt sehen, nur daß Leibniz's Prämissen nicht positiv zu solcher Schlußfolgerung berechtigen. Im Uebrigen geht Leibniz mit Spinoza Hand in Hand. Daß Spinoza (schon in den Cogitat. metaphys. I, 1) von dem nothwendig existirenden Wesen jeden Gedanken der possibilitas (der „bloßen Möglichkeit" im Sinne Mendelssohn's) ausgeschlossen erachtete,*) während Leibniz gerade in der Möglichkeit jenes être de soi den bedingenden Hauptgrund seiner Existenz findet, ist nur ein äußerlicher Unterschied. Bezüglich der unmotivirten Substituirung des être qui existe par son essence an Stelle der kosmologischen causa sui, des être de soi, welches, wenn es existirt, durch sich existirt, — findet auf beide dieselbe Kritik Anwendung; nicht minder auf Wolf und — Mendelssohn.

Christian Wolf, der von Leibniz an Scharfsinn unstreitig übertroffen wurde, braucht in seiner Theologia naturalis den Begriff ens a se durchweg in dem ursprünglich kosmologischen Sinn, gewinnt aber die Anknüpfung der Existenz an das Wesen gleichfalls aus der Combination aprioristischer Kategorien, wobei die Möglichkeit, welche das Daseyn begründen soll, selbst wieder auf die Verknüpfung des Daseyns mit andern Bestimmungen basirt wird. „Das aber ist ein Privilegium des ens a se, daß es deswegen existirt, weil es möglich ist. Denn was von einem andern ist, existirt seiner Möglichkeit wegen noch nicht; und ist sonach die Existenz nicht allgemein aus der

*) Spinoza: Cogitat. metaphys. I, 1: „Quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessario existit sive cujus essentia involvit existentiam et in ens, cujus essentia non involvit existentiam nisi possibilem."

Leibniz sagt de veritatibus primis (p. 99) gradezu, daß omne possibile exigit existere et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est. „In diesem Kampf um die Existenz würde das ens realissimum als das stärkste gesiegt haben." (Thilo: Ueber Leibniz's Religionsphilos. (Zeitschr. f. ex. Philos. 1865).

Möglichkeit zu erschließen. Es hat seinen besonderen Grund in dem ens a se, daß es durch seine Möglichkeit existirt, weil nämlich durch die Bedingungen, auf deren Vereinigung seine innere Möglichkeit beruht, seine Existenz mitbestimmt wird" (Theologia naturalis I, § 34 not.). „Patet adeo essentiam entis possibilitate ejus intrinseca absolvi" (Ontologia § 153. vgl. über Wolf besonders Köstlin a. a. O.).

Welches Recht wir haben, solche „Bestimmungen" „a priori" zu „vereinigen", hat erst Kant in seiner Kritik zu erörtern gesucht. Leibniz hatte jedenfalls nicht das persönliche Interesse an dem Beweise, welches bei Anselm, Cartesius, Spinoza hervortritt: ihn reizte wohl mehr die Probe des Scharfsinns als der Gegenstand selbst; denn die reduzirte Form, die ihm allein Gültigkeit zu haben schien, so warm er sie vertheidigt, konnte doch zu einem überwältigenden Motiv religiöser Ehrfurcht nur einen winzigen Anhalt bieten, während bei Anselm und Spinoza, aber auch bei Cartesius das Argument nicht nur die Bedeutung einer logischen Crystallisation der religiösen Wahrheit, sondern eines ernstgemeinten Gültigkeitszeugnisses für diese Wahrheit, einer correcten Handhabe um das Bewußtseyn von ihr zu wecken, gehabt hatte. Wolf hingegen giebt dem Beweis eine ebenfalls höchst wichtige Stelle, obwohl er ihn unverhüllter als Leibniz in den kosmologischen aufgehen läßt und in unfruchtbarerem Formalismus seine dogmatistischen Deductionen zu Tage fördert. Beides, die prinzipielle Wichtigkeit und der unfruchtbare Formalismus kennzeichnet jene ganze dogmatistische Schule, unter deren Vertretern besondere Erwähnung etwa noch Al. Gottl. Baumgarten verdient, welchem auch Kant vorzugsweise Berücksichtigung gewidmet hat. Ihm ist die possibilitas zunächst nur die logische: „Quicquid non est A et non — A, est possibile" (Metaphysica. Hal. Magdeb. 1743. § 8. p. 3). Diese (innere) possibilitas ist ihm als complexus essentialium in possibili die essentia (§ 40 p. 10), und dieser steht gegenüber die existentia, welche die durch äußere Möglichkeit bedingte Ergänzung der innern Möglichkeit ist, das „complementum essen-

tiae". Diese äußere Möglichkeit eines Dinges wird dann zur Wirklichkeit, wenn jeder (logische oder reale?) Grund schwindet zur inneren indeterminatio, d. h. zur Unbestimmtheit, ob das Ding seinem Begriff entspreche oder nicht (§ 34 ff., § 50 ff.). Da nun in Gott als dem ens realissimum „realitas nulla tollenda", „negatio nulla ponenda est" und da „nihil simul tollendum et ponendum" (§ 809, p. 273), so muß als complementum dieser inneren Möglichkeit auch die Existenz als wirkliche Realität hinzutreten, indem deren Negation schon der inneren Möglichkeit des ens realissimum widerspräche, wodurch jeder Grund zur indeterminatio eines solchen Wesens abgeschnitten ist. —

Freilich, wollte ich Gott als ein Wesen denken, das solchem Begriff nicht entspräche, so könnte man mir stets einwenden, dieses Wesen sey gar nicht das mit dem Begriff gemeinte, wenn auch etwa der Name („Gott") äußerlich identisch erscheine. Aber es fragt sich doch, wer mehr Recht hat, diesen Namen auf sein Gedankenproblem anzuwenden, — der Philosoph, der von reinen Verstandesbegriffen ausgeht und mit aprioriſchen Definitionen operirt, oder aber der zweifelnde Kritiker, welcher solcher Methode mißtraut und wenigstens auf den Sprachgebrauch recurriren möchte. Schon dann dürfte das Criterium für das Nicht-indeterminatum esse des Gottesbegriffs nicht auf die bloße Uebereinstimmung dieses Begriffs mit seinem definitionsweisen Gegenstand beschränkt werden,*) wie Baumgarten (in Carteſius' Fußstapfen) thut, sondern der Sprachgebrauch schon müßte die Anlehnung an psychologische, geschichtliche, religiöse Erfahrung zur Pflicht machen. Hingegen könnte

*) vgl. für diese Confundirung der begrifflichen Definition mit dem wirklichen Wesen: Wolf, Ontolog. § 301: „Essentia seu quae ejus loco est, definitio rei." Das Complementum possibilitatis verräth den restaurirten Aristotelismus, welcher das Sein, vom Begriff des Werdens abstrahirt, zur Möglichkeit hinzukommen läßt um ἐνέργεια zu schaffen. So hat sich inzwischen der Platonismus des Anselm, der nach dem Sein das Werden mißt, soweit gewandelt, daß das Sein aus dem Werden „hervorwächst" (vgl. Schleiermacher: Gesch. d. Philos. 115. Harms Philos. s. Kant 219).

gerade die aprioriſch-dogmatiſtiſche Methode kürzer und conſequenter als ſelbſt bei Baumgarten das Daſeyn des durch ſeine Möglichkeit nothwendigen ens realissimum ſo darthun, daß geſagt würde, Gott als das realſte Weſen ſchließe jede Negation aus, ſomit auch die Negation der Nothwendigkeit; mithin ſey Gott nur inſofern denkbar, alſo möglich, als er nothwendig ſey; die Möglichkeit aber ſey durch nichts in Frage geſtellt, alſo ſey Gott nothwendig. So würde die bedenkliche Beſtimmung der existentia als eines complementum essentiae entbehrlich, aber der Fehler der Verwechſelung zwiſchen realer Möglichkeit einerſeits und Mangel an Grund zur Leugnung logiſcher Möglichkeit andrerſeits würde unverhüllter heraustreten. Das Verdienſt dieſe Blöße durch Klarheit und Conſequenz in der Fortbildung des Arguments aufgedeckt zu haben, gebührt Mendelsſohn. Jenes ermüdende Herausſpinnen feinerer aus feinen Abſtractionen aber, welches gegen das kühne, große, von Anſelm eröffnete Ziel zu dürftig abſticht, iſt durch die Geſchichte ſattſam gerichtet.*) — Diejenige hiſtoriſche Verkörperung nun, in welcher dieſe ganze Gruppe von dogmatiſtiſchen Ontologien ihr herausforderndes Ultimatum an die Kritik ſtellen ſollte, iſt eine Schrift des Mannes, der ſelbſt den erſten vernichtenden Schlag zu führen beſtimmt war. Kant's im Jahre 1763 verfaßte Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes"**) theilt mit den ſpäteren metaphyſiſchen Forſchungen den originalen und umſichtigen Character, bewegt ſich aber völlig in der Sphäre des „dogmatiſchen Schlummers", aus dem erſt Hume's Einfluß den Autor zu wecken im Stande war. Kant deducirt aus dem primitivſten Begriff der Möglichkeit zu-

*) Obwohl das Argument dieſer Periode ſeinen jetzigen Namen verdankt, während es in Frankreich noch heute preuve métaphysique heißt.

**) Womit zu vgl. aus demſelben Jahre ſeine (1764 gedruckte) Abhandlung (Acceſſit zu Mendelsſohns gekrönter Preisarbeit) „Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral". — Ausg. v. Hartenſtein II, 122 ff. Der Inhalt im Weſentlichen derſelbe.

nächst die absolute Nothwendigkeit einer Existenz. Die innere Möglichkeit von endlichen Dingen überhaupt führt ihn zur nothwendigen Voraussetzung der Existenz Gottes. Mit der logischen Aufhebung aller realen Möglichkeit würde nämlich auch die Möglichkeit dieser Aufhebung aufgehoben werden; dies wäre logisch widersprechend, logisch unmöglich: reale Möglichkeit also existirt nothwendigerweise. — Es fragt sich, ob hier nicht schon formell ein Paralogismus vorliegt, analog der platonischen Amphibolie des ἀθάνατον am Schlusse des Phädon. „Unmöglich" ist nicht sowohl, „wodurch", sondern was durch „alle Möglichkeit aufgehoben wird". Es ist ein Unterschied, ob ich sage: Undenkbar ist das, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben würde, oder ob ich behaupte: Als real unmöglich muß das gedacht werden, wodurch alle Möglichkeit aufgehoben wird. Die Confusion dieser Fälle scheint die obige fragwürdige Behauptung veranlaßt zu haben.*)

Diese nothwendige Existenz sucht nun Kant als ewig, unveränderlich, geistig, höchste Realität darzuthun, — aber nicht wie es die Absicht war, auf dem Wege streng apriorischer Deduction, sondern durch offenbare Syntheſis mit weiteren, mehr oder minder der Erfahrung entlehnten Begriffen, wie Wille, Verstand; womit also entweder ein vollerer Gottesbegriff als der von Kant zugestandene vorausgesetzt wird oder der Uebergang zu der an die Gesammtheit des gegebenen Daseyns anknüpfenden Beweisart stattfindet. Klar ist, daß der Begriff eines nothwendig existirenden Wesens viel zu arm ist, um daraus ohne synthetische Anlehnung an die Erfahrung die Inhaltsfülle herzuleiten, die der Gottesidee wesentlich ist und bei Kant ihr hernach zugehören soll: ein Mangel, der die gesammten Versuche der Wolf'schen Schule kennzeichnet, soweit sie nicht durch Voranstellung der „höchsten Realität" den Schein des Gegentheils erwecken. Die höchste Realität ist nicht ein rein

*) vgl. Thilo: Ueber Kants Religionsphilosophie in der Zeitschrift f. exacte Philos. 1865. S. 281, wo zuerst wieder auf die Bedeutung dieser Abhandlung Kants aufmerksam gemacht wird.

aprioriſcher Begriff, ſondern involvirt eine an das empiriſche Bewußtſeyn anknüpfende Combination.

III. Abſchließende Vollendung des dogmatiſchen Verfahrens.

Als Vollender der Beweisart, welche Carteſius mit dem Begriff des allervollkommenſten Weſens ſtabil gemacht, Leibniz durch Reduzirung auf einen möglichſt abſtracten Reflexionsbegriff zu befeſtigen geſucht hat, ſehen wir Moſes Mendelsſohn an. Dieſer zeigt in der Form der aprioriſchen Beweisführung eine ähnliche Virtuoſität wie Kant in ſeiner vorkritiſchen Periode, bedient ſich auch vorwiegend der Anſelm-Kant-Leibniz'ſchen indirecten Beweisart, lehnt ſich aber in der Betonung des ens perfectissimum an Carteſius an. Auch er legt an die Verſtandesbegriffe Möglichkeit und Nothwendigkeit noch nicht die kritiſche Sonde der Unterſcheidung gedankenhaft-objektiver und außergedankenhaft-objektiver (logiſcher und realer) Geltung an, obwohl er durch ſeine Erkenntnißtheorie mehr Anlaß dazu gehabt hätte als Descartes: — dies die Achillesferſe des Mendelsſohn'ſchen Beweiſes.

Während die allmähliche und mühſame Entwickelung, mittels welcher Kant jene Beſtimmungen auseinander reſultiren läßt, weniger Gelegenheit zu jener verhängnißvollen Subreption gab, logiſche Beſtimmungsgründe mit realen zu verwechſeln, ſo trug Mendelsſohn kein Bedenken, den idealen Inbegriff aller Vollkommenheiten unmittelbar zu identifiziren mit der ſchrankenloſen Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des realiter nothwendigen Weſens (Morgenſtunden XVII, S. 307 ff.).

Die wichtigſte Ausführung Mendelsſohns in den (1785 kurz vor ſeinem Tode vollendeten, 1786 erſchienenen*)) Morgenſtunden geht wörtlich auf den ſchon 1763 in der Abhandlung über die Evidenz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geführten Beweis zurück. Ein anderer Beweis, den er als „eine neue Art, wie ſie bisher von keinem Weltweiſen berührt

*) Damit erledigt ſich das Monitum, welches Köſtlin a. a. O. giebt.

worden", preist (Morgenstunden S. 292), gründet sich zwar auf metaphysische Erörterungen, ist aber nicht ontologisch in unserm Sinn, weil er auf dem Satz beruht: „Alles Wirkliche muß als wirklich von irgend einem denkbaren Wesen gedacht werden"*); also auf der von Fichte und dann wieder von Schopenhauer mit Emphase als selbständige Entdeckung verkündeten**) Behauptung: Kein Objekt ohne Subjekt. Indessen würde diese Wahrheit, daß jedem Seyenden ein Begriff entsprechen muß, schwerer als ihr Correlat, daß dem wahren Begriff ein Seyn entspricht, beweisbar seyn, sofern uns die Totalität des Seyenden nicht zugänglich ist, während eben jenes ontologische Correlat sein ideales Gebiet, die wahren Ideen, von denen aus das Seyn beurtheilt werden soll, ausreichender überschauen kann.

Jener Hauptbeweis nun, der lange Zeit der Vergessenheit anheimgegeben schien, selten erwähnt und auch dann nicht eingehend gekannt wurde, und erst neuerdings von Köstlin (Stud. u. Kritiken 1875, IV, S. 641) und Dorner (System der Christl. Glaubensl. I, 207) wieder einigermaßen in den Vordergrund gerückt wird, obwohl schon Kant — als entschiedener Gegner — „diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen" als „bleibende Beispiele" rühmte, „welchen schönen Anlaß derartige Demonstrationen zur vollständigen Erkenntniß unsrer Vernunft geben" (Kant: Was heißt sich im Denken orientiren? [Hartenstein IV, 344]): — geht formell aus von dem Nichtseyn schlechthin (Mendelssohn: Ueber die Evidenz in metaph. Wiss. S. 35 ff.). Was nicht ist, muß entweder unmöglich oder bloß möglich seyn. Das allervollkommenste Wesen aber könnte nur entweder unmöglich oder müßte wirklich seyn. Bloß möglich kann es nicht seyn, weil die (logische!) Setzung der bloßen (realen!) Möglichkeit Gott als unvollkommen, weil abhängig von dem, was seine Existenz zu ermöglichen hätte, erscheinen ließe. Möglich ist das, aus dessen Bestimmungen sich nicht erkennen läßt, warum

*) M. sagt nicht etwa: „gedacht werden können".

**) Hasse (a. a. O. S. 263—265) will sogar dem Anselm schon diesen Idealismus beimessen.

es seyn und nicht vielmehr nicht seyn müsse. Deshalb kann das Daseyn aller bloß (real) möglichen Dinge nie zu deren innerer (logischer) Möglichkeit gehören, weder zu ihrem Wesen noch zu ihren Eigenschaften, ist vielmehr bloße Zufälligkeit, ein Modus, dessen Wirklichkeit nur aus einer andern Wirklichkeit kann begriffen werden. Hingegen enthielte der Satz: „Das allervollkommenste Wesen hat ein zufälliges Daseyn" einen Widerspruch, weil ein unabhängiges Daseyn eine größere Vollkommenheit ist als ein abhängiges. Bleiben auf die Gottesidee somit bloß Wirklichkeit und Unmöglichkeit anwendbar, so muß Gott wirklich seyn, denn unmöglich darf das vollkommenste Wesen deshalb nicht genannt werden, weil unmöglich nur das ist, dessen Bestimmungen einander widersprechen. —

Aber, um bei dem letzten anzufangen, wenn man um alle denkbar vollkommensten Wesen zu rangiren, zuhöchst nur die Wahl hätte zwischen einem alle Vollkommenheit außer der Existenz involvirenden und einem zwar existirenden aber nur etwa sey es Umfangsabsolutheit sey es individualisirteste Qualitätenfülle hegenden Wesen? Letzteres wäre dann das vollkommenste aller (πάντων τῶν = cunctorum) empirischen Wesen, und sein Nicht-unmöglich-seyn brauchte nicht erst bewiesen zu werden, doch wäre die absolute Vollkommenheit prinzipiell in Frage gestellt.*) Soll aber von dieser gesagt werden, daß ihre Bestimmungen einander nicht widersprechen können, so wäre eine solche Behauptung, die selbst Hegel bestreitet,**) erst zu erweisen. Sobald ich das vollkommenste Wesen überhaupt als eine solche Idee vorstellen kann, daß ich nach ihrem Seyn erst frage, so habe ich bereits ein Criterium außerhalb dieser Idee anerkannt, von welchem die Entscheidung über Wirklichkeit oder Unmöglichkeit abhängen soll. Dieses Criterium ist die über das Verhältniß von Begriff und Eigenschaften urtheilende Vernunft. Mögen nun wirklich die

*) Dogmatisch ausgedrückt: der ideale Mensch, der doch nicht Gottmensch wäre (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.)

**) Religionsphilosophie II, 478. 479.

verschiedenen Eigenschaften Gottes als reine Positionen keinen Anlaß zu gegenseitiger Einschränkung, d. h. zum inneren Widerspruch bieten, mögen alle in gemeinsamer Unendlichkeit sich durchdringen und nur ebensoviel Erscheinungsweisen der ungetheilten Einen Substanz seyn: so würde doch jene untersuchende Vernunft den Weltgrund logisch so denken können, daß er ohne vollkommen zu seyn die realen Bedingungen enthielte, welche die reale Unmöglichkeit jenes logisch denkbaren widerspruchslosen allervollkommensten Wesens zur Folge hätten. — Man könnte einwenden, so trügen wir ein logisches Criterium in das von Mendelssohn nur real gemeinte Verhältniß hinein: aber gerade dieser Vermischung macht Mendelssohn sich schuldig. Die innere Widerspruchslosigkeit ist ihm zunächst nur Negation der logischen Unmöglichkeit, hingegen folgert er aus derselben die Negation der realen Unmöglichkeit. — Noch deutlicher ist diese Subreption in der ersten Hälfte des Arguments. Unter dem „bloß Möglichen", das Gott abgesprochen wird, kann nur die reale Möglichkeit verstanden werden, weil die logische Möglichkeit von der logischen Wirklichkeit für uns nicht unterscheidbar ist, während doch die Wirklichkeit als das durch „bloß" angedeutete Correlat eben postulirt wird. Ist Gott aber deshalb ein nicht bloß (real) möglicher, weil diese Möglichkeit die Selbstbedingung ausschlösse, so ist es überhaupt incorrect und fehlerhaft zu sagen, Gott sey möglich; denn auch in Verbindung mit der Wirklichkeit verlöre das Potenzseyn nicht den abhängigen Character. Das würde freilich mit der Idee einer in sich depotenzirender Selbsthingabe sich bethätigenden ἀγάπη nicht collidiren, wohl aber mit Mendelssohn's deistischer Gottesvorstellung, wonach jeder Grad und jeder Modus der Abhängigkeit dem Grundwesen des Vollkommenen widerspräche, daher Daub nicht unrichtig den bloß-jüdischen Standpunkt für die Lücke dieser Beweisführung verantwortlich macht (Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes S. 419 f. [II. Band der theol. u. philos. Vorles., ed. Marheineke und Dittenberger, 1839]). (Merkwürdigerweise trifft dieselbe mit der Vor-

aussetzung Spinoza's zusammen, wonach posse existere potentia und posse non existere impotentia est; was allerdings erheblich gegen die [christliche] Idee der Menschwerdung, des Opfertodes, der Selbstentäußerung [nicht aus Ohnmacht sondern aus Liebeskraft] verstoßen würde.) —

Die Selbstbedingung würde nur uneigentlich zu der Aussage der Möglichkeit berechtigen, weil sonst jeder Unterschied zwischen der causa sui und dem Bedingten schwände. Denn eine immanente Nothwendigkeit würden auch die bedingten Wesen nicht entbehren, deren „reale Möglichkeit" niemals mit Gewißheit, sondern zufolge partieller Unkenntniß der bedingenden Causalreihe ebenfalls nur hypothetisch ausgesagt werden kann, unter der Voraussetzung nämlich, daß bei Kenntniß jenes Weltganzen die Möglichkeit sich als Nothwendigkeit herausstellen würde. Der Unterschied würde aber darin liegen, daß hier eine bedingende Causalreihe vorauszusetzen wäre, wodurch das Daseyn ermöglicht würde, während bei Gott folgerecht von Möglichkeit nicht die Rede seyn könnte. (Weiterhin würde erhellen, daß die indirecte Schlußweise für die Gotteserkenntniß inadäquat ist. Gott ist entweder seyend oder nichtseyend, und wenn ersteres, so direct aus dem erfahrenen Begriff erkennbar.) —

Wenn trotzdem von der „Möglichkeit" Gottes ausgegangen werden soll, so kann nur die logische gemeint seyn. Mendelssohn schließt die Wirklichkeit aus der Verbindung zweier Syllogismen, deren scheinbar gemeinsamer Mittelbegriff einmal die logische, sodann die reale Möglichkeit ist (Quaternio). Es entgeht ihm, daß jeder der beiden Schlüsse für sich falsch wäre, somit auch ihre Verbindung nicht stringent. Er würde sich gegen die von Schelling, Weiße, Seydel auf dem Boden neuplatonischer, von Johannes Skotus, Nicolaus Cusanus, Giordano Bruno ausgestalteter Ideen geltend gemachte Begründung Gottes als der Urmöglichkeit entschieden haben, da er den Totalbegriff Gottes ontologisch verwerthen will. Entweder müßte er die Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott erweisen; dann würde er gemäß dem Principium coïnci-

dentiae oppositorum sowohl das reale Nichtbloßmöglichseyn als auch das logisch motivirte (weil mit der Wirklichkeit identische) Bloßmöglichseyn aussagen dürfen; oder wenn beide als auch in Gott unterschieden hingestellt werden, so bleibt dem Zweifler der Einwurf: Gott, logisch zwar denkbar, brauche doch nicht als real-wirklich gedacht zu werden; es sey mithin nicht unlogisch seine reale Unmöglichkeit zugleich zu denken. Denn logisch muß ich allerdings von jeder Idee, deren Realität mir erst zu beweisen ist, die Gedankenfreiheit haben, dieselbe als unmöglich sowohl wie als nothwendig und deshalb möglich zu denken. Und bei Gott würde die bloße ernstliche Denkbarkeit seines Nichtwirklichseyns schon die Undenkbarkeit seines realen Möglichseyns einschließen, weil letzteres von keiner äußeren Bedingung abhängig gedacht werden könnte.

Doch genug dieser — auf vorkritischem Boden mit vorkritischer Consequenz zu handhabenden — Criterien; hätte Mendelssohn die Unterscheidung zwischen logischer Wahrheit (oder wie er gelegentlichen Aeußerungen zufolge sagen würde „idealischer Anwesenheit", „Denkbarkeit") und realer Wirklichkeit streng durchgeführt und auf den Terminus Möglichkeit angewendet, so hätte er mindestens der skeptischen Erwägung Raum geben müssen, ob unsere Denkformen angesichts einer so einzigartigen Idee wie der Idee Gottes adäquat und maßgebend seyen. In seinen Morgenstunden stellt er den Satz als Axiom hin: „Wessen Nichtseyn keinem verständigen Wesen begreiflich seyn kann, das ist wirklich vorhanden." Diese Behauptung greift weiter als jene Definition, die er ebendaselbst aufstellt: „Wahrheit ist jede Erkenntniß, soweit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist." — Ist hier nicht der Fall zu erwägen, daß das Daseyn einer Sache der Gedankenthätigkeit meiner positiven Seelenkräfte nicht erreichbar wäre, ohne daß sein Nichtseyn mir begreiflich seyn müßte (wie z. B. die Unendlichkeit des Raums)? Dürfte ich dann die Behauptung seiner Wirklichkeit nicht als wahr hinstellen? Und umgekehrt: Wie manche positive Wirkung

unsrer intelligenten Anlage, wie etwa die Dreidimensionalität der Raumanschauung, könnte als nichtseyend wenngleich nicht vorgestellt so doch gedacht werden. Daraus ergäbe sich entweder ein Unterschied zwischen Wirklichkeit und Wahrheit, entsprechend jenem zwischen realer und logischer Möglichkeit, — oder die Definitionen und Axiome laboriren an mangelhafter Genauigkeit. „Wirklich", sagt Mendelssohn, „sey eine Sache dann, wenn alles Bestimmliche an derselben in der That bestimmt ist, d. h. sobald entschieden ist, ob jedes, was der Sache an sich ebensowohl zukommen könnte als nicht zukommen, ihr wirklich zukommt." Die Berücksichtigung der entferntesten Relationen, die bei endlichen Dingen hierzu erforderlich wären, sey bei Betrachtung Gottes unnöthig. Denn das unbestimmte jener liege darin, daß wir ihren zureichenden Bestimmungsgrund vermissen, welcher das mögliche Ding hervorbringen soll. Gott aber könne von außen keine Bestimmung erhalten, dadurch er als vollkommenes Wesen wirklich werden sollte: Er ist kraft inneren Wesens hinlänglich weil nothwendig bestimmt, also nicht nur nicht unbestimmbar, d. h. unmöglich wie alles Widerspruchslose, sondern auch nicht unbestimmt wie die Weltdinge; mithin wirklich." — Wir vermissen hier die Unterscheidung zwischen der wirkenden Ursache, deren Unkenntniß ein wirklich Seyendes als unbestimmt erscheinen läßt, und dem zureichenden Bestimmungsgrunde des Erkennens (causa cognoscendi), dessen Mangel zwar ebenfalls hinreicht, um seinen Gegenstand als unbestimmt zu bezeichnen, dessen Vorhandenseyn aber auch noch nicht ausreicht um ihn als real bestimmt zu bezeichnen, während mit der Erkenntniß der wirkenden Ursache die Einsicht in die reale Bestimmtheit des Verursachten nothwendig gegeben ist. In Bezug auf die Weltdinge meint Mendelssohn die causa efficiens, wenn er das Unbestimmte derselben darin sieht, daß wir ihren zureichenden Bestimmungsgrund vermissen. Spricht er aber dem Gottesbegriff die Unbestimmtheit deshalb ab, weil Gott kraft inneren Wesens nothwendig „bestimmt" sey, so kann hier füglich nur mit dem logischen Bestimmungsgrunde ge-

rechnet werden, da Gott zunächst nur als Idee vorausgesetzt wird. Daß Gott als Idee, wenn er ist, nicht von außen bestimmt ist, läßt höchstens darüber entscheiden, daß wir wenn er ist, nur aus ihm selbst den bestimmenden Grund für seine Erkenntniß entlehnen dürfen, noch nicht aber darüber, ob ihm als ideellem Complex gewisser Eigenschaften deren wirklich coexistirendes Seyn zukomme: und doch könnte erst diese Entscheidung über die reale Bestimmtheit ein Urtheil schaffen. So lange wir von der ideellen Bestimmtheit Gottes in und durch sich selbst ausgehen und bloß die ideale Normativität und eventuell normgebende Idealität darauf zu gründen vermögen, ohne nachzuweisen, wiefern dieses höchste Erkenntnißprinzip zugleich als Realprinzip die realen Gründe alles möglichen Seyenden einschließlich des Wirklichen in sich concentrire: so lange dürfen wir Gottes Wesen noch nicht als absolut bestimmt bezeichnen. Ebenso schwankend ist die Behauptung, daß Gott nicht „unbestimmbar" sey. Zunächst soll die „Unbestimmbarkeit" den Begriff „Unmöglichkeit" erläutern; und wäre hiernach die Wahrheit dessen, was nicht unmöglich seyn soll, durch seine Bestimmbarkeit zu erweisen, was indeß, so wünschenswerth es für die Vorstellung eines „vollkommensten Wesens" wäre, auf den Begriff des nothwendigen Wesens keine ergiebige Anwendung finden würde. Thatsächlich verzichtet M. auf diesen Nachweis, weil „unser Gedanke von dem schlechthin Nothwendigen den Nachweis entbehren" könne, daß seine immanente Bestimmtheit eine denkbare sey. Auch dieses wechselseitige Vorwiegen des „Allervollkommensten" und „Nothwendigen" hat M. nicht auszugleichen versucht.

So anerkennenswerth Mendelssohn durch Definirung und Eintheilung der metaphysischen Grundbegriffe das Problem zugeschärft hat, so sehr er auch den Fehler Anselm's, die theilweise vorwiegend quantitative Größenschätzung Gottes, vermeidet, so fehlt es doch zu sehr an einer Erörterung der psychologischen Bedingungen der Gotteserkenntniß, als daß seine Virtuosität in der Behandlung der metaphysischen Bedingungen zu endgültiger

Klarheit über den positiven Nerv des Beweises geführt hätte. Daß er der einen Seite ontologischer Beweisführung genügt habe, daß Gott, wenn er gedacht wird, als das nichtzufällige, sondern durchsichseyende, absolut selbständige Wesen gedacht werde, ist (mit Dorner a. a. O.) einzuräumen. Doch dürfte die Andeutung Dorner's, als hätte Mendelssohn schon aus der Willkürlichkeit einer Vorstellung die Abhängigkeit ihres Inhalts gefolgert („Was gedacht werden kann ohne Realität, das ist abhängig, zunächst von mir, indem es nur in mir Existenz hat, als Modification meines Denkens"), in Mendelsohn's Ausführungen kaum einen Anhalt finden. Wäre das richtig, so läge darin freilich ein Ausgleichsversuch zwischen den auch nach Köstlin's (a. a. O. 643) Urtheil verwechselten „Bedingungen des Seyns und des Zustandekommens der Idee": denn wäre die Nichtabhängigkeit der Genesis einer Idee von meiner Gedankenthätigkeit ein Merkmal der Unabhängigkeit ihres Gegenstandes, so wäre freilich mit dieser Voraussetzung eine psychologisch-metaphysische Vermittelung projektirt zwischen den Bedingungen des Gegenstandes und den Bedingungen seines Vorgestelltwerdens in uns. Allein M. sieht jeden abstracten Begriff, sofern er denkbar ist, als „Modification unseres denkenden Wesens" an und bezeichnet speziell die wahren Begriffe, welche nicht durch Schranken unserer Gedankenthätigkeit eine Abänderung erleiden, als solche „Modificationen". Ja eine „nicht gedachte Möglichkeit" ist ihm „ein wahres Unding", denn „jeder Realexistenz entspricht in irgend einem Subjekt eine Idealexistenz" (Morgenstunden XVI). Die abstracten Begriffe sind darin von uns unabhängig, daß sie „um gedacht zu werden, denkbar seyn müssen, d. h. Wahrheit enthalten". Denn alles Wahre ist ihm wirklich, alles Seyende ist wahr. — Mit dieser rein metaphysischen Erörterung tritt er dem schon damals (von Heumann, Eckard und Kant) erhobenen Einwurf entgegen: „Ihr hypostasirt und beeigenschaftet ein Abstractum." Er sieht eben gerade in der positiven Wirkung unserer modifizirenden Gedankenthätigkeit das subjektive Merkmal und Correlat für die objektive

Wahrheit und Selbständigkeit des Vorgestellten. Wenn er daher weiterhin sagt: Bei eingeschränkten Wesen kann idealische und reale Existenz differiren (bloßer Begriff ohne Sache seyn): das nothwendige Wesen ist entweder Begriff und Sache zugleich oder es „kann nicht gedacht werden, d. h. auch als Modification von mir selbst keine Wahrheit haben", — so kann dies „auch als" nur soviel wie quantumvis bedeuten. — M. sieht jedes gesunde Denken als unmittelbar vernünftig und deshalb sachgemäß an; jedes Mißtrauen in die Objektivität der Denkgesetze sucht er nur abzuwehren.

Wenn M. aber die subjektive Denknothwendigkeit der Gottesidee ganz unberücksichtigt läßt, so liegt der Grund in seiner unerschütterlichen Meinung, daß das, was gesundermaßen als existirend gedacht werde, deshalb subjektiv zunächst müsse als existirend gedacht werden.*) Nur daß es objektiv, wenn es gedacht wird, als nothwendig existirend müsse gedacht werden, scheint ihm des Beweises bedürftig. Weil er diesen Beweis vom damaligen Standpunkt aus relativ erschöpfend geleistet hat, so haben wir, zumal weder Kant's Kritik noch die Beurtheilung späterer der speziellen Eigenthümlichkeit desselben gerecht wird, eine so eingehende Besprechung für nöthig erachtet. —

Gesetzt nun — und damit schließen wir die Erörterung der von Kant's Kritik noch unberührten Versuche — es gelänge, die betrachteten Gedankenreihen so zu verbinden, daß die Existenz als ideelle Stufe der Realität („realitas" oder entitas seit Spinoza mit „Vollkommenheit" identisch [Eth. I, 29. 33 sq. Ed. Bruder]) dem als positiven Inbegriff „aller" Realität vorgestellten Gedankenwesen eingeflochten würde, daß ferner kein Anlaß zu irgend einem Widerspruch zwischen den verschiedenen

*) Die natürliche Verknüpfung des Existenzgedankens mit einer Vorstellung ist ihm schon an sich ein Beweis des nicht bloß Zufälligen. Vgl. Morgenst. S. 320: „Den Gedanken eines Zufälligen kann man haben, indem man das bejahende Merkmal der Existenz davon wegläßt. Die Gegner sagen: Ist denn das wirklich vorhanden, was wir uns als wirklich denken müssen? Ich antworte: Wohl uns, wenn wir vor der Hand schon so viel erhalten."

positiven Realitäten zu entdecken wäre,*) und endlich, daß das Vollkommene der Realität nicht in ihre quantitative Extensität gesetzt würde, sondern in ihre qualitative Gradbestimmung: so blieben zwei Bedenken übrig. Einmal fragte sich, ob „alle Realität" auch im empirischen Sinne zu verstehen sey, wo sie dann, weil zugleich absolut gemeint, für andere Realität keinen Raum ließe: dies führte über Berkeley und Schopenhauer hinaus zum absoluten Akosmismus, indem der Gedanke an Gott mitsamt seinem objektiven Correlat, der Weltwirklichkeit, schlechthin mit Gott congruirte; oder aber wenn nur positive Potenzen von allen Wesensarten in Gott zu denken wären, so fragt sich, ob nicht einer auch die Weltactualität in sich fassenden Idee doch „mehr" Realität zukäme, so daß jene Gottesvorstellung nur die relativ größte, nämlich unter den vielen empirisch möglichen Größen, wäre. D. h. die Idee des absolut Höchsten enthält, daß irgend etwas von dieser Idee Verschiedenes existirt, mithin nicht bloß den Widerspruch des motus celerrimus. Gott wäre das Größte und doch nicht das absolut Größte, und da nur aus diesem die Existenz gefolgert werden könnte, so würde doch bezüglich der Existenz nichts geschlossen werden dürfen. Auch wäre, wenn nicht alle Realität in Gott enthalten ist, kein Grund, den durch das Coexistiren der einzelnen Realitäten erwachsenden Gradzuwachs höher zu schätzen als die (immerhin relative Existenznothwendigkeit prätendirende) Intensität der einzelnen für sich. So gut wie das außer Gott Seyende als nichtseyend vorgestellt werden kann, könnte mit dessen einzelnen Seynsfonds auch verzichtet werden auf das Zusammenseyn ihrer gesteigerten Wesensintensitäten in einem Subjekt. Und doch würde nur durch solches Coexistiren die Gottesidee über die Sphäre des bloßen Gedankens hinausgehoben, da das Existiren der einzelnen Reali-

*) vgl. Kant: Kritik d. rein. Vern. S. 320 (IV. Aufl. Riga 1794): „Wenn Realität durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniß, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen auf heben."

täten genügend durch die Welttotalität repräsentirt würde, die Gottheit also höchstens mit der Rolle eines οὐκ ὢν θεός, des ἐπέκεινα πάσης οὐσίας vorlieb nehmen müßte. — Sollte nun, um das Coexistiren zu retten, der absolut totale Inbegriff vorausgesetzt werden, so würde entweder auch das denkende Subjekt dazu gehören oder es müßte an die Erfahrung des „empirisch Größten" appellirt werden: und in beiden Fällen wäre das Seyn nicht aus dem Begriff erschlossen. So kämen wir ontologisch nur zu dem Gott des Erigena „Deus nescit se quid est, quia non est quid"; woran die Wahrheit ist, daß von Gottes „Existenz" oder „Daseyn" nicht die Rede seyn kann, worauf zuerst J. G. Fichte aufmerksam gemacht hat (Appellation an das Publicum; Sämmtl. Werke B. 5, S. 220). — Gesetzt aber, der Gedanke eines allervollkommensten, deshalb sich selbst bedingenden und nothwendig Seyenden wäre dadurch als real erwiesen, daß die als unter einander widerspruchslos nachgewiesenen Bestimmungen desselben auch die Bestimmung der Nothwendigkeit enthalten, es selbst mithin nicht anders denn als seyend vorstellbar sey, so fragt sich zweitens, ob denn nun jene speculativ höchste Idee zugleich so gedacht werden müsse, daß alles anderswoher uns Gegebene in ihr begründet sey, also Nichts existiren könne ohne von dem vollkommensten Wesen gesetzt zu seyn. Da es zwar nie gelingen wird, die ganze Weltwirklichkeit, wie sie durch successive Einzelerfahrung uns gegeben ist, aus der Idee Gottes deductiv zu entwickeln, doch aber die Forderung bestehen bleibt, von der Idee aus auf die Wirklichkeit zu kommen, aus jener die Potenz zu allem Wirklich-werden-könnenden herzuleiten, so wird das ontologische Verfahren auf den Begriff des erfahrungsmäßig Wirklichen nie verzichten dürfen, und sollte es auch nur durch Anlehnung an das cogito ergo sum des denkenden Subjekts geschehen. Andernfalls würde die Kluft zwischen der Vorstellung des Nothwendigen und der Nothwendigkeit des Vorgestellten nie überbrückt werden, die Speculation nie aus den Grenzen eines sich in seinen eigenen Abstractionen einspinnenden Reflectirens heraustreten. — Daß

aber unter der genannten Voraussetzung ein Wesen, welches als höchste Wesensfülle und -Harmonie zugleich als seyend vorgestellt wird, jedenfalls absolut möglich sey, sobald es *denkbar* ist, — daß also mit dem Nachweis der logischen auch die reale Möglichkeit erwiesen werden könne, ist zuzugeben, weil, *wenn* jenes Wesen *alles Wirklich-werden-könnende* bedingt, nichts gedacht werden könnte, von welchem seine eigne Möglichkeit sollte abhängig seyn. Der Meinung, als ob so ein ontologischer Beweis nach Anselm-Mendelssohn'schem Typus möglich würde, tritt die Forderung jener entgegen, welche die Denknothwendigkeit der Gottesidee auf psychologischer und erkenntnißtheoretischer Grundlage erhärtet wissen wollen, *ehe* das aus dem reinen Begriff folgernde Denken Gültigkeit beanspruchen könne. Es genüge nicht nachzuweisen, daß Gott, wenn gedacht, als seyend gedacht werden müsse, weil so der Zweifel nicht getilgt werden könne, *ob nicht die ganze Vorstellung mit Einschluß des nothwendigen Seyns doch vielleicht eine willkürliche Fiction sey.* Erst dadurch gewinne der Gottesgedanke die seiner Einzigartigkeit entsprechende Begründung, daß zu der *logischen* Nothwendigkeit, mit welcher das Seyn an diesen Gedanken geknüpft erscheine, die dialektisch-psychologische Nothwendigkeit seiner Conception gefügt werde, indem mit Hülfe einer psychologischen Analyse des menschlichen Geistesvermögens und einer Verstandes- und Vernunftkritik der naturgemäße, nur bei krankhafter Mißbildung des subjektiven Geistes mangelnde, Character der Gottesidee dargethan, diese als unumgänglich zu postulirendes Substrat jedes normalen Geisteslebens erwiesen werde. — Demgegenüber könnte geltend gemacht werden, daß schon die bloße *Denkmöglichkeit* eines in sich nothwendigen göttlichen Seyns, sobald sie wissenschaftlich nachgewiesen wäre, das wirkliche Gedachtwerden dieses Seyns mit sich führe, und daß in dem wirklichen Gedachtwerden eines seyenden Gottes die ausreichende Bedingung gegeben sey, um zu erkennen, daß *wenn* und *weil* er gedacht werde, er nicht anders denn als seyend gedacht werden könne. Es hieße, könnte

man hinzufügen, an der Normalität der menschlichen Verstandesfunctionen zweifeln, wenn man die Bündigkeit solchen Schließens dadurch in Frage stellen wollte, daß man auf die Möglichkeit verwiese, es möchten andere Bedingungen eintreten, welche jene aus dem Begriff erschlossene Seynsnothwendigkeit wieder zweifelhaft machen würden: denn erstens, war der Schluß bündig, so könne keine (hyperlogische) Möglichkeit dagegen geltend gemacht werden; und zweitens: für die Gottesidee könnte jene Gefahr schon deshalb nicht eintreten, weil das allbedingende Wesen als alles Wirklich-werden-könnende bedingend gedacht werden müsse, somit gar nichts gedacht werden könne, was, wenn nur der Gottesgedanke stetig festgehalten werde, die Realität desselben je in Frage stellen könnte. Die Lücke dieses ontologischen Beweisverfahrens liege also nur in der nur annähernd zu tilgenden Schwierigkeit, den Gedanken Gottes als eines Unendlichen wirklich zu denken, d. h. seine Denkmöglichkeit darzuthun, — keineswegs aber in dem mangelhaften Nachweis seiner Denknothwendigkeit.

Die Entscheidung zwischen diesen beiden Standpunkten kann erst gefällt werden, wenn die historischen Fortbildungen des Arguments auch nach der anderen, psychologisch-dialektischen, Seite hin, wie sie, durch Kant angebahnt, eine neue Entwickelungsepoche darstellen, geprüft seyn werden.

B. Methodische Umbildung des Arguments zur Darlegung der synthetischen Denknothwendigkeit göttlichen Seins.

In dem Versuch Mendelssohn's hat das einseitig-dogmatische Verfahren den Höhepunkt erreicht und seine Mittel erschöpft. Mit *Kant's Kritik* wird demgegenüber ein psychologisch-genetisches Verfahren eröffnet, welches jener von Kant selbst „ontologisch" benannten früheren Beweismethode gegenüber einen so bedeutenden Umschwung bildet, daß selbst tiefgreifende Modificationen, namentlich ob die (Anselm-Cartesianische) Analysis eines gegebenen oder die (Spinoza-Leibniz'sche) Synthesis eines problematischen Begriffs den Ausgangspunkt bilden sollte, dagegen zurücktreten. Lautete die ursprüngliche Forderung: Aus dem recht definirten Begriff Gottes zu erweisen, daß derselbe nicht anders denn als seyend gedacht werden könne, so sucht Kant dieses Problem, ehe er an die Vernichtung seiner geschichtlichen Durchführungsform geht, erst zu einer — für den Standpunkt seiner Kritik möglichst haltbaren — Form zu idealisiren, indem er das Naturgemäße und anscheinend Nothwendige in dem *Entstehen der Gottesvorstellung* erläutert. Das Problem der *Denknothwendigkeit eines absolut Seyenden* setzt er an die Stelle der *denkenden Betrachtung eines nothwendig seyenden Absoluten*; und tritt seither der Gedanke eines nothwendigen Seyns zurück hinter die Nothwendigkeit des Seynsgedankens.

Auch in der nun anbrechenden Periode wiederholt sich das Schwanken zwischen überwiegender Analysis oder Synthesis in der Bestimmung der Gottesidee. Nach Kant's Erläuterung

würde, wenn die Gottesidee ohne jede dialectische Selbsttäuschung zu Stande käme, nur eine Analyse erforderlich seyn, um das allbedingende Urwesen als zugleich aller Realitäten theilhaft zu erkennen; nach Schelling führt die Analyse des vorauszusetzenden Seynsbegriffs zunächst nur zu einer allgemeinen Existenzvorstellung, so daß erst eine Synthese mit dem idealen Inhalt des Seyenden zu fordern sey, ehe das spezifisch göttliche Seyn erreicht werde; dem entspricht es etwa, wenn schon Kant eine Verbindung des kosmologischen mit dem ontologischen Argument als Ergänzung der Einseitigkeit des letzteren forderte. — Noch schärfer sehen wir beide Methoden in Schleiermacher und Hegel sich von einander abheben; für Schleiermacher ist die (ontologische) Gottesidee das Resultat einer logischen Synthesis, motivirt durch ein lediglich negatives Postulat, nicht im „leeren Mysterium" haften zu bleiben (die religiöse Gottesidee hat bei ihm freilich andere Wurzeln); Hegel tadelt an Anselm's Beweisform, daß dessen Gottesidee nur Resultat sey; er findet vielmehr schon in der Gottesidee bloß als Gedanken, wenn dieser nämlich in wahrhaftem Denken zu Stande gekommen, die „Abstraction" des „Seyns" eingeschlossen. In Hegel's Philosophie konnte deshalb der Nachweis der Denknothwendigkeit wieder zurücktreten, weil für ihn die aprioriſche Trennung von Denken und Seyn, von gedachtem Nothwendigseyn und nothwendig seyendem Denken keine Geltung hat.

I. Das Problem der höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee.

Daß Kant's Kritik nur im Zusammenhange verstanden und gewürdigt werden kann, schließt eine ausführliche Erörterung einzelner Partien nicht aus. Der Abschnitt „vom transscendentalen Ideal", der für unser Problem maßgebend, kann freilich noch weniger als mancher andere ohne Rücksichtnahme auf das ganze System behandelt werden, auch wenn wir nicht (mit Daub a. a. O. S. 417) annehmen, daß die ganze Kritik nur eine Kritik des ontologischen Beweises sey. Wohl aber

dürfen wir eine kritische Stellungnahme zur Kantischen Kritik voraussetzen, wenn wir an eine Analyse dieses Höhepunktes herantreten, von dem Schelling gesagt hat, daß an seinen Inhalt die gesammte spätere Entwickelung der Philosophie sich als nothwendige Folge angeschlossen (Einleitung in die Philos. der Mythologie S. 283).

Die Darstellung dieses Abschnitts hat so mannigfache Auffassung und Beurtheilung gefunden, daß erforderlich erscheint, der Beurtheilung eine möglichst getreue Wiedergabe des Gedankenganges voraufzuschicken.

Kant leitet die psychologische Genesis der Gottesvorstellung, soweit dieselbe metaphysische Bedeutung habe, aus einer Verbindung hauptsächlich zweier Verstandesoperationen ab, deren erstere und wichtigere im „ontologischen", die andere im kosmologischen Argument sich abspiegele, und auf welche beide dieselbe vernichtende Kritik Anwendung finde, welche alle dem Gebiet der phänomenalen Sinnlichkeit enthobenen reinen Verstandesurtheile treffe. Kant unterscheidet Kategorien, Ideen, Ideale. Die Ideen sind weiter von der objektiven Realität entfernt als die Kategorien, die wenigstens auf ihren Stoff, die Erscheinungen, angewendet „zu concreten Erfahrungsbegriffen werden" und deshalb „in concreto vorstellbar" sind, während die Vollständigkeit der Idee erst einer systematischen Einheit entspreche, welche von der empirisch möglichen Einheit nie erreicht werde. Noch weiter von der objektiven Realität entfernt ist das Ideal als einzelnes durch die Idee allein bestimmtes Individuum. Weder die Tugend als Idee noch gar der stoische Weise als mit der Idee der Weisheit völlig congruirendes Individuum, können objektive Realität, d. h. Existenz haben, seyen vielmehr nur unentbehrliches Richtmaß zur Selbstbeurtheilung und Selbstbesserung. Damit werde dieses Ideal nicht etwa zu einem bloßen Hirngespinnst degradirt; im Gegentheil: wodurch es allenfalls als bloße Fiction verdächtigt werden könnte, das wäre eben der Versuch, das Ideal bei der unvermeidlichen Unvollständigkeit alles Empirischen an einem

empirisch erschienenen Menschen realisiren zu wollen. — Daß freilich, wenn eine empirische Vollständigkeit, wie Kant sie in dem Satz „Du kannst, denn du sollst" praktisch zugesteht, eintreten sollte, — daß dann ein solches Ideal als concretes Erfahrungsobjekt der „objektiven Realität" näher stünde als die Idee, ja selbst als die Kategorien, — darauf geht er nicht näher ein. (Indeß entnehmen wir aus diesen einleitenden Bemerkungen, wie sehr auch für Kant das theologische Problem consequenterweise mit dem „christologischen" [der Möglichkeit einer sittlichen Vollkommenheit] zusammenhängt [Kant: Kritik der r. V., IV. Aufl., Riga 1794, S. 594]). — Der Dualismus, in dem Kant's Philosophie sich schon bloß theoretisch bewegt, wurzelt großentheils in seiner transscendentalen Aesthetik. Einerseits thun die natürlichen Schranken der Vollständigkeit der Idee continuirlich Abbruch, ja das Eigenthümliche der Idee besteht eben darin, daß „ihr nie eine Erfahrung congruiren könne"; ihre Bedeutung erschöpft sich als Regel und urbildliches Richtmaß unserer Handlungen, weil die successive Unendlichkeit der Zeit nur eine annähernde Verwirklichung zuläßt, und von der Zeitanschauung können wir nicht Umgang nehmen. Aber gerade die Unumgänglichkeit der Zeitanschauung soll die Consequenz ihrer subjektiven Apriorität seyn, ohne die wir überhaupt keine Vorstellung anschaulich zu denken vermögen: somit stellen wir auch die Idee in zeitlich-empirischer Form vor, — als Ideal, — und warum sollten wir dieses in der beschränkten Form, in der wir doch stets — also auch bei der problematischen Conception — verharren müssen, nicht auch erreichbar finden, warum sollte dem subjektiven Bedürfniß nicht eine analog umschränkte Befriedigung entsprechen? Die Frage würde Kant von dem Standpunkt der Kritik aus nicht bejahen; seine Lehre vom kategorischen Imperativ hat andere Motive. Aber wir können schon aus den Prämissen der theoretischen Philosophie die entgegengesetzten Folgerungen schöpfen: 1) Die Idee ist unter dem Aspekt der Zeit empirisch unerreichbar. 2) Soweit die Idee in empirischer Vorstellungsform, d. h. deutlich gedacht wird, muß

sie als erreichbar vorgestellt werden können, und nur als „Ding an sich", als unvollziehbares Gedankenproblem (also nicht etwa auch schon als empirisch gedachtes Ideal) bleibt sie nothwendig unerreicht. — Das formell Unendliche der Zeitanschauung bildet einen Widerspruch gegen die subjektiv-beschränkte Gebundenheit an diese Anschauungsform; einen Widerspruch, aus dem erst J. G. Fichte's (und Baader's) Unterscheidung von leerer Zeit und richtiger Zeit (Fr. v. Baader: falscher und wahrer Zeit) herausführt, der aber auf kantischem Standpunkt die Wurzel zu obigem Zwiespalt bildet. Die grenzenlose Unbestimmtheit der Idee hat nur in dem unethischen Verbringen der leeren Zeit eine Stelle; in der rechten Stellung zur Zeit beherrscht der Menschengeist die Zeit, indem er kraft eigner Vernunft Schranken setzt, in denen er sich bewegen soll und kann, und welche das recht anerkannte Maß seiner Kraft nicht übersteigen. Was vom ethischen Ideal, gilt auch vom metaphysischen. Soweit das Bedürfniß nach geistiger Vollkommenheit und unbeschränkter Totalanschauung in uns geweckt ist, vermögen wir auch die Erfüllung derselben vorzustellen.*) — Als weitere Consequenz der transscendentalen Aesthetik liegt der Behauptung, daß die Unvollständigkeit der Idee stets unvermeidlich, die Lehre vom Ding an sich zu Grunde, welches jedenfalls — obwohl gar nicht klar gedacht — so gedacht werden soll, daß es ganz etwas anderes ist als die Erscheinung. Die absolute Unnahbarkeit des unvollziehbaren „Ding an sich" läßt weder über die Natur der Idee überhaupt noch über deren Erfahrbarkeit einen Aufschluß zu; und eben diese Unbestimmtheit durchzieht die ganze nun folgende Erörterung Kant's.

Alles Existirende, sagt er, ist durchgängig bestimmt; jedes Ding müßte, um vollständig erkannt zu werden, mit allen möglichen Prädicaten verglichen werden. Der Trieb nach solcher Erkenntniß setzt mithin die für den Verstand regulative Vernunft-

*) Vgl. J. G. Fichte: „Die Sphäre unserer Erkenntniß wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was je für uns da seyn wird." B. V, S. 217.

idee der Synthesis aller Prädicate oder der Materie zu aller Möglichkeit voraus. Die Bestimmung eines Dinges findet statt durch apriorische Beziehung der besonderen Möglichkeit auf die Allheit der Möglichkeiten. Dieser Urbegriff stößt nun alle abgeleiteten Prädikate aus, namentlich die durch logische Verneinung entstandenen, bloße Urtheilsrelationen bezeichnenden Schranken (wie die Begriffe der Armuth, Finsterniß, Unwissenheit) — sodaß nur das „All der Realität" (omnitudo realitatis) übrig bleibt. So gewinnt man den Begriff des ens realissimum, des transscendentalen Ideals, des einzigen eigentlichen Ideals überhaupt, welches als die nothwendige Bedingung aller Möglichkeit des Seyenden vorgestellt wird, indem sein Begriff „durch sich selbst nothwendig bestimmt" ist und als „transscendentale Bejahung" „an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt". Es versteht sich von selbst, fährt Kant fort, daß die Vernunft zu dieser Absicht, sich die durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben voraussetze. So wird denn nur die Möglichkeit des alle Realität in sich Schließenden als ursprünglich angesehen, indem von ihm alle Möglichkeit der Dinge ihrem Inhalt nach abgeleitet wird, von ihm aus als einzigem „Scheidungsmittel" auch die „an sich" seyenden Eigenschaften der Dinge gegenüber ihren empirischen Erscheinungen bestimmt und beurtheilt werden können (Kritik der reinen Vernunft: Abschnitt: „Vom transscendentalen Ideal". Vgl. Vorrede zu „Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden"; ed. Hartenstein IV, 468).

Ob nun solche Ableitung ohne Voraussetzung der Existenz des Ideals nicht etwas Ungereimtes wäre, wird nicht weiter untersucht. Gedacht werden müsse jenes Ideal des Urwesens als einfach, als allgenugsames, ewiges, höchstes Wesen; aber da es nicht ein wirkliches Verhältniß zu den Dingen, sondern ein bloß ideelles Ableitungsverhältniß zwischen Begriffen und einer Idee betreffe, so bleiben wir „wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissen-

heit".*) Aber die Erörterung über die nothwendige Einfachheit des Urwesens nöthigt den Kritiker zu dem Zugeständniß, daß die mechanische Vorstellung eines Inbegriffs von Theilvorstellungen, die wie die Figuren den Raum, ihr gemeinschaftliches Substrat, Gott, einschränken, als wäre er bloß ein Aggregat, nicht anwendbar sey auf das Ideal des höchsten Wesens. Vielmehr liege der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zu Grunde, und die Mannigfaltigkeit der ersteren beruhe nicht auf Einschränkungen des Urwesens, sondern seiner vollständigen Folge, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit und alle Realität gehören würde, die doch keineswegs als Ingrediens zur Idee des höchsten Wesens zu rechnen sey.

Es wird also wie bereits die Kategorie der nothwendigen Einheit und der Qualität des Seyns, so auch das Causalgesetz auf das Noumenon des transscendentalen Ideals unumgänglich angewandt. (Diese Betonung der allbegründenden Einfachheit scheint allerdings eine Vermischung der Gottesidee mit der Weltidee auszuschließen und darf insofern als Keim der [Schleiermacher'schen] Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt als Correlata betrachtet werden.) Doch fließt solche Erörterung keineswegs aus der genetischen Beschreibung der Gottesvorstellung, wie Kant sie ursprünglich gegeben hat; denn dem anfangs geschilderten Bedürfniß einer Zusammenfassung aller realen Möglichkeiten genügte auch die Idee der Welt als Uraggregat, so daß eine Identität von Welt und Gott mit jener Idee durchaus nicht collidiren würde. Die Verworrenheit steigernd rügt dann Kant wiederum dieses Fortschreiten zum Gottesbegriff der transscendentalen Theologie, da die Vernunft die Idee nur

*) vgl. Harms, Philosophie seit Kant S. 221. Kant greift den Grundsatz an: wie ich denken muß, so ist es, und substituirt dafür den Satz: wie ich denken muß, so erscheinen mir die Dinge, und wir wissen nicht ob sie so an sich sind. Allein der Kantische Grundsatz setzt doch wieder die Gültigkeit des ersten Grundsatzes voraus. Sollte auch die erkannte Seinsart meines Erkenntnißvermögens nur wieder Erscheinung sein, so verliert der substituirte Satz alle Gewißheit und wird selbst ein problematischer Satz.

als Begriff zum Grunde lege, ohne eine Hypostasirung zur objektiven Realität zu verlangen. Und doch hatte er von vornherein das berechtigt Eigenthümliche des Ideals gerade in seine individualisirte Concretheit gesetzt gegenüber der bloßen Allgemeinheit einer Gattungsidee. Ueberhaupt verwechselt Kant mehrfach das Verhältniß von Idee und Ideal mit dem von Idee und Realität sowie jenes zwischen Concretem und Geistigem mit dem zwischen objektiv-empirischer „Sinnlichkeit" und aprioriſcher Willkür. Ist doch nicht alle geistige Hypostasirung apriorische Willkür.

Dem Kritiker genügt schließlich die gegebene genetische Erklärung nicht: er will zu der mehr „descriptiven" Erörterung des Ideals die eigentlich „genetische" nunmehr hinzufügen. Hierbei fällt er in die ursprüngliche Betrachtung des „Inbegriffs" zurück, auf dessen „Einschränkung" die Möglichkeit empirischer Gegenstände beruhe. Diese „natürliche" und unumgängliche Betrachtungsweise sey gleichwohl eine „Illusion", indem wir das, was auf die Sinne mit Recht angewendet werde, als Grundsatz für alle Dinge ansehen. Das empirische Prinzip unseres Begriffs der Möglichkeit der erscheinenden Dinge halten wir für ein transscendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt (während doch andrerseits die Gottesidee auch das Scheidungsmittel seyn sollte zwischen den empirischen Objekten und den „Dingen an sich", welche letztere nur aus ihr zu erklären seyen): eine transscendentale Subreption, beginnend mit der dialektischen Verwandlung der distributiven Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen, welche dann realisirt, hypostasirt und personifizirt werde. Ihren Anhalt habe diese scheinbare Identität darin, daß die collective Verknüpfung der phänomenalen Mannigfaltigkeit zur Einheit lediglich ein Werk des Verstandes sey und deshalb auch eben jene Einheit in einer höchsten Intelligenz zu liegen scheine! — Daß diese Motivirung sich zu der eigentlichen Erklärung der Gottes-

idee ähnlich verhalte, wie der kosmologische Fehlschluß bei Cartesius zu dessen rein ontologischem Verfahren, leuchtet ein.

Die Ahnung oder Einsicht jener Illusion treibt nun nach Kant zu einem Regressus vom bedingten existirenden „Irgend Etwas" zu einem „Unbedingten", „Unendlichen", das keinen Platz zum „Warum" mehr übrig ließe, d. h. zum „unbeweglichen Felsen des Absolutnothwendigen", einer nicht zufälligen Ursache. Dieses nothwendige Wesen von unbedingter Existenz glaubt man nun in jenem Begriff des Allerrealsten, welches als die allbedingende Möglichkeit erkannt wurde, entdecken zu dürfen. Mit welchem Recht und aus welchem Grunde? Lediglich, weil sich nichts anderes dafür biete. So schließe man, daß diese Urquelle aller Möglichkeit als Urgrund alles Wirklichen schlechthin nothwendig existire. Der Schluß aber sey falsch, denn warum sollte nicht auch der Begriff eines eingeschränkten Wesens sich zu dem Erforderniß einer absoluten Nothwendigkeit schicken? Auch das Daseyn eines begrifflich Bedingten könnte vielleicht unbedingt nothwendig seyn (ähnlich nach Herbart's Philosophie). — Dennoch bleibe trotz objektiver Unzulänglichkeit dem Argument ein berechtigtes Ansehen, weil es dem Interesse des Monotheismus diene, die oberste Causalität (das absolut durch sich Nothwendige) in die höchste Causalität (die allbedingende Urmöglichkeit oder allbefassende Vollkommenheit) zu verlegen. Dieses Interesse gilt der Stützung der Verbindlichkeiten des Sittengesetzes als praktischer Beweggrund. Ohne solche „Bewegursache" würde die reine theoretische Vernunft völlig unentschieden bleiben müssen ob der Wahrheit jener Idee; sie aber hebt die „Unschlüssigkeit" der Speculation auf: die Wagschale sinkt, — und das höchste Wesen darf nicht nur, sondern soll als seyend vorgestellt werden.

Sonach ist des ontologischen Beweises Kern: Ein Allbedingendes muß gedacht werden; des kosmologischen: Nothwendiges ist. Des Gottesbeweises: Das Nothwendigseyende ist das allbedingende Eine; folglich das allbedingende Eine nothwendig seyend. —

Soweit Kant die Beurtheilung der historischen Form des Beweises, als dessen Autor er Descartes ansieht, seiner genetischen Darstellung des transscendentalen Ideals unmittelbar einflicht, ist nur der allgemeine Standpunkt der Kritik maßgebend. Einen detaillirteren Einblick in die Art, wie Kant die Anwendung jener Erkenntnißtheorie auf das Gottesproblem zu rechtfertigen sucht, bietet uns erst der vierte Abschnitt: „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes." Der kurz geordnete Inhalt ist folgender. Die Capitalfrage ist. Wo sollen die Bedingungen hergenommen werden, das Nichtseyn eines Dinges als unmöglich anzusehen? Daß alle mathematischen Urtheile in Ansehung der Existenz hypothetisch sind, daß aus Definitionen nie die Existenz gefolgert werden kann, stehe fest. Unaufhebbare Satzsubjekte gebe es nicht. Auch nicht das „Allerrealste" enthalte an sich die Bedingungen der Unmöglichkeit seines Nichtseyns. Denn 1) aus seiner logischen Möglichkeit folge noch nicht die reale. 2) Wo noch die Möglichkeit in Frage steht, dürfe nicht die Existenz als Attribut eingewoben werden; denn Existenzialsätze sind stets synthetisch, das Subjekt also bliebe dasselbe bei Aufhebung des Existenzprädicats. 3) Gesetzt der Satz „Gott ist" wäre analytisch, so wäre der Schluß aus dem Begriff eine leere Tautologie oder „es müßte der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber seyn". — Letzteres dürfte so zu deuten seyn, daß neben die Auffassung des „Gott ist" als „Seyn ist Seyn" oder „das Seyende ist seyend" (welche der spinozistischen Beweisform entspräche) folgende Möglichkeit tritt. Meinte das Urtheil „Gott ist" mit dem Satzsubjekt „Gott" kein anderes Gedankenobjekt als den in unserer Vorstellung „seyenden" Begriff selbst, ginge also das Wesen Gottes, das übrigens als vollkommenste Inhaltsfülle gedacht werden könnte, völlig auf in dem Gedanken von diesem Gott (Logotheismus): so wäre der gottdenkende Gedanke auch subjektiv ein Gottesgedanke, ein Gedanke, den Gott hat; — Gott wäre wie das grammatische so das gewährleistende Subjekt des Urtheils, und würde eine solche idealistische Gottesidee gar kein anderes als ein nur ge-

dankenhaftes Seyn beanspruchen. — So in Weise Hegel's. Aber es ließe sich, in Weise Baader's, Gottes Selbstbewußtseyn als ein unmittelbar Gottesbewußtseyn setzendes denken: dann wäre auch der Gott-denkende Gedanke zugleich ein Gedanke, den Gott denkt, indem er von uns gedacht wird, und auch so würde — zwar nicht mehr nach dem Grundsatz cogito ergo sum, — wohl aber entsprechend dem cogitor ergo me cogitans est (oder vielmehr es) — zu dem richtigen Gedanken „durch das Daseyn nichts hinzugethan", aber die That der Gedankenanalyse ermöglichte vielleicht erst die wahre, vollere Richtigkeit der Gedankenconception, sodaß in diesem Falle die Schlußfolgerung nicht lediglich resultatlose Tautologie bliebe.

Daß Kant diese, durch das entweder — oder angedeutete und nothwendig zwischen den Zeilen zu supplirende Ergänzung unausgeführt läßt, erklärt sich aus der theoretischen Einseitigkeit seines Kriticismus, in dessen System eine so (für ihn) horrende Combination wie die letzterwähnte freilich fremdartig sich ausnehmen würde, wenngleich sie schon durch den Fortschritt Fichte'scher Denkweise hinreichend nahe gelegt wird. — Kant bleibt vielmehr bei der ersteren Annahme, daß der Satz „Gott ist" als nur synthetisch gelte. Die Existenz könne ihrem Begriff nach nie aus einem Begriff geschlossen werden. Die Existenz ist ihm nämlich „Beziehung des Gegenstandes auf meinen Begriff, der eine Bestimmung meines Zustandes ist", oder: dasjenige „Verhältniß eines Objekts zu meinem Denkzustande", daß „seine Erkenntniß auch a posteriori möglich" und „in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten" sey. Es dürfe mithin die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge nicht als eine berechtigte Synthesis angesehen werden, weil uns 1) diese Realitäten nicht spezifisch gegeben seyen und 2) nur die Erfahrung ein genügendes Criterium der Möglichkeit synthetischer Urtheile biete, während jene Verknüpfung nur Gegenstand einer Idee sey. Außerhalb der Erfahrungseinheit eine Existenz anzunehmen, sey nicht unmöglich, aber „eine Voraussetzung, die

wir durch nichts rechtfertigen können". Der einzige Fall, wo die Gefahr schwinde, des Dinges Existenz mit seinem Begriff zu verwechseln, nämlich wenn wir sie durch die reine Kategorie denken, lasse sie nicht von der bloßen Möglichkeit unterscheiden (eine Bemerkung, die von Schelling und Weiße weiter ausgeführt worden). Sobald man aber die wirkliche Existenz meine, nicht bloß den Begriff der möglichen Existenz, so werde durch dieselbe die reale Bestimmung des Begriffs nicht erweitert; — hundert wirkliche Thaler enthalten nicht mehr als ebensoviel mögliche, — denn Seyn sey nie reales Prädicat, weder als Copula noch als Existenz. Diese bloße Position eines Dinges habe mit dem Begriff des Wesens ganz und gar nichts zu thun, könne also auch an ihm nichts ändern, wenn sie unterbleibe.

So geordnet erscheint — abgesehen von der unkritischen Gleichstellung des cartesianischen Arguments mit den späteren Formen der Beweisführung — der Gedankengang consequent. Doch ist zunächst einleuchtend, daß Copula und Existenz nicht genügend unterschieden werden. Die Copula, wo sie entbehrliches Satzzeichen, ist Ausdruck eines analytischen Urtheils; wo sie in ihrer eigentlichen satzbildenden Bedeutung auftritt, ist sie synthetische Thathandlung des Satzsubjekt und Satzprädicat prädicirend verknüpfenden Ich-Subjekts. (Vgl. mit J. G. Fichte's, Fr. v. Baader's und K. Chr. Fr. Krause's Philosophie besonders Schelling's positive Philosophie (z. B. I, X, S. 17 f.) und die Einleitung in dem philologischen Werk von K. E. A. Schmidt: „Beiträge zur Geschichte der latein. und griech. Grammatik"; Halle 1859.) — Die Existenzprädicirung aber schließt allemal die Copula in sich und setzt das Prädicat „seyend" als reale Bestimmung grammatisch ebenso hinzu wie andere, synthetische oder analytische, Bestimmungen. — Soweit, was die Klarheit über die grammatische Form betrifft. Nun soll nach Kant das logische Prädicat von allem Inhalt abstrahiren; das reale Prädicat, die Bestimmung, den Subjektsbegriff vergrößern. Dies „Vergrößern" soll nach Kant's sonstiger Terminologie überhaupt

durch synthetische Urtheile geschehen im Gegensatz zu den bloß erläuternden analytischen. Gerade die synthetischen Existenzialurtheile müßten dann diese „Vergrößerung" bewirken, während Kant im Gegentheil die wirkliche Thalersumme von der möglichen der Bestimmung nach gar nicht unterscheidet. Trotzdem sagt er nachher, bei empirischen Objekten, wie doch 100 Thaler sind, sey die Möglichkeit von der Wirklichkeit unterschieden, nämlich durch empirische Beziehung der letzteren auf meinen Denkzustand, als welchem die Wirklichkeit des Objektiven im Context der gesammten Erfahrung gegeben sey. Dies Gegebenseyn erweitert also den Begriff nicht bloß durch die Relation zu meinem Denken, sondern auch durch unser „Herausgehen aus ihm, um ihm die Existenz zu ertheilen".*) — Eine ähnliche Unklarheit ist folgende. Vorher hatte Kant das Prinzip der durchgängigen Bestimmung den „Inhalt" und nicht bloß die logische Form betreffen lassen, indem es durch Synthesis aller Prädicate die Materie zu aller Möglichkeit biete, also die Existenz alles Besonderen bedinge: Inhalt nennt er hier die realen Prädicate sofern sie existiren —, die Realität in der Erscheinung (das was der Empfindung correspondire) gegenüber der bloßen (empirischen) Form, welche a priori gedacht werden könne. Andrerseits will er grade in der Existenz so wenig etwas Materiales sehen, daß sie ihm vielmehr bloß die Form einer Relation zum Denkzustand ausmacht, ähnlich wie er dem Ansich-seyn eines ideellen Wesens noch eine Existenz dieses Seyns als problematisch gegenübergestellt hatte, eine Modification, die das Wesen keinesfalls betreffen kann.

Ueberhaupt sollte die Beurtheilung der kritischen Theologie Kant's nicht, wie es von vielen Gegnern derselben geschieht, alle Mängel auf die Trennung von Denknothwendigkeit und

*) Daß diese Duplicität in Bestimmung des Seinsbegriffs, welcher einmal bloß in der modalen Position des gedachten Gegenstandes außer dem Begriff, dann wieder zugleich als Relation der Dinge und Qualitätkategorie der Realität gefaßt wird, auf den unverträglichen Gegensatz zwischen der transc. Analytik und der tr. Dialektik führe, zeigt Harms a. a. O. 218 — 221.

Seynswirklichkeit zurückführen; denn soweit deren Identität nicht eine unmittelbar-zweifellose ist, bleibt sie eben das Problem, zu dessen Lösung Kant's Kritik ihren unschätzbaren Beitrag geliefert hat; auch darf das spezifisch-ontologische Argument, ohne an Evidenz einzubüßen, nicht auf diese Identifizirung des Subjektiven und Objektiven gestützt oder gegründet werden. Vielmehr sind es die unberechtigten Denkformen innerhalb der subjektiven Denkformen und innerhalb der objektiven Seynsproblematik, an welche eine Bekämpfung Kant's anzusetzen hat. Psychologisch unberechtigt ist die Art der Scheidung zwischen aprioriſchen und aposteriorischen Erkenntnissen, logisch unhaltbar die Lostrennung jeder Synthesis vom analytischen Urtheil;*) unklar die metaphysische Isolirung des Dinges an sich gegenüber den Phänomena, vollends verworren der Begriff des Transscendentalen im Verhältniß zur empirischen Sinnlichkeit. Die Unhaltbarkeit dieser dogmatistischen Methode, feste Scheidelinien zu ziehen, als wären sie, weil an den Anfang der Untersuchung gesetzt, ewig unverbrüchlich und unübersteiglich, — offenbart sich dann gelegentlich an dem Extrem einer nicht minder unberechtigten Vermischung des zu Unterscheidenden.

So in unserm Falle. Die Erörterung ging aus von der stillschweigend angenommenen Voraussetzung, daß wenn wir das gesammte Erfahrungsgebiet distributiv vergleichen könnten mit dem problematischen Objekt (Ding), wir dasselbe durchgängig bestimmen, d. h. nach Inhalt und Form, nach Wesen und Existenz erkennen würden, und daß das Streben danach, das Bedürfniß absoluter Wahrheitserkenntniß ein allgemeines Attribut unserer geistigen Natur sey. Diesen Voraussetzungen entspricht die Ausführung keineswegs. Zunächst, warum fällt nicht diese geistige Naturbestimmtheit mit in die Wagschale der Entscheidung über die Wahrheit der Gottesidee, während angeblich nur ein praktischer

*) Vgl. schon Karl Christian Friedrich Krause: „Abriß der Logik als philosophischer Wissenschaft", 1828, S. 111: „Alle Urtheile sind an sich analytisch und nur hinsichts endlicher Wesen, auf endlichem Standort, synthetisch."

Bestimmungsgrund von außen zur Entscheidung führen durfte? Der Grund ist, daß der Kritiker an Stelle der ursprünglichen Nichtunterscheidung von Wesen und Existenz eine so unbegründete Trennung statuirte, daß trotz rückfälliger Milderung das ganze Fundament ihm für endgültige Entscheidung ungeeignet erscheinen mußte. Er unterscheidet zunächst — mit Recht — das Seyn an sich, die transscendentale Bejahung, — von der empirischen Existenz, sodann diese von der Möglichkeit, nicht bloß formell als Kategorie, sondern inhaltlich in der Anwendung auf die transscendentale Idee selbst. Nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Allbedingenden soll behauptet werden dürfen. Aber wenn Eine Kategorie anwendbar ist auf das transscendentale Objekt, warum nicht auch die andere? Die latitirende Antwort lautet: „Keine von beiden!" — und die Consequenz ist eine Vermengung von Möglichkeit und Wirklichkeit, indem auch die erstere, ganz gegen die ursprüngliche Annahme, als unanwendbar auf Gott erscheint: die „völlige Unwissenheit" berechtigt nicht einmal zur Annahme der Möglichkeit seines Seyns. Nicht einmal von der „Möglichkeit der Dinge überhaupt" sollen wir sprechen dürfen, und doch soll der Ort, wo Möglichkeit und Wirklichkeit ununterscheidbar, nur die reine Kategorie seyn, während die Forderung, von einer „Wirklichkeit der Dinge überhaupt" zu reden, doch den Schluß nahe legt, daß vielleicht auch das Wesen, „dessen Natur an sich schon ein Seyn ausdrückt", weil die Qualitätskategorie des Seyns im Gegensatz zum Nichtseyn auf seine Idee mit Nothwendigkeitsmodalität angewendet wird, auch die Möglichkeitsmodalität müsse auf sich beziehen lassen.*) Aber eben diese Seynsqualität und Einheitsquantität wird unüberbrückbar geschieden von der Wirk-

*) Zu einem ähnlichen Ergebniß führt die Beobachtung, daß Kant's Betonung des Gegensatzes von Ding an sich und Erscheinung im Grunde nur auf die von ihm perhorrescirte Hypostasirung der Kategorienunterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zurückführe. So gewiß demnach die Möglichkeit des Seyns Gottes behauptet werden darf, würde auch das Ansichseyn Gottes abgesehen von erscheinender Wirklichkeit nicht in Frage zu stellen seyn; ist wie die Möglichkeit so das Ding an sich nur ein sub-

lichkeitsmodalität. Diese, die Existenz, wird vielmehr aufgelöst in eine bloße — Relation! Nämlich in die Relation des objektiven Erfahrungscontextes zum denkenden Subjekt; womit zunächst ein causales Wechselverhältniß gesetzt wird zwischen der objektiven Welt und dem Subjekt, und eben diese Causalität und Wechselwirkung bildet selbst als Relationskategorie ein Bestandstück der ontologischen Idee, wie Kant sie entwickelt: zuerst scheinbar metaphysisch und logisch zugleich, als Einheitssubstanz zur Mannigfaltigkeit des Weltphänomens, welch letzteres logisch auf das erstere schließen lasse; dann aber, vorsichtig zerspalten, bloß als logische Gedankenbegründung, Gott sey als Grund, nicht als Ursache, zu denken und gelte als logischer Grund (höchste Causalität) unseres Weltgedankens, ohne darum schon Weltursache (oberste Causalität) seyn zu müssen im Sinne einer metaphysischen Substanz. Die Vereinigung der obersten mit der höchsten Causalität geschieht dann schließlich durch eine ganz äußerlich motivirte (auf gut Glück probirte) Aneinanderkettung der ontologischen und kosmologischen Gedankenreihe.*)

Freilich Eine metaphysisch-causale Beziehung zwischen Gott und Welt ergiebt sich ihm auf anderm Wege als eine naturgemäße, nämlich die mit der logischen identische, daß die Verstandesoperation, welche das Mannigfaltige der Erscheinung durch die Apperception verknüpft zur regulativen Einheit der höchsten Realität, aus ihrem eignen Daseyn auf einen höchsten Verstand schließen lasse, womit bereits, wie es scheint, an die physicotheologische Gedankenreihe appellirt wird,**) eine dialektische Con-

jektiver Verstandesbegriff, so darf zwischen dem in der bloßen an sich seyenden Möglichkeit latitirenden und dem unter der Kategorie der Seynswirklichkeit vorgestellten Begriffswesen kein Unterschied mehr statuirt werden. — Weiterhin kommt auch hierfür jene Mehrdeutigkeit in Kant's Bestimmung der „Substanz" als „Ding an sich" und als „Kategorie" in Betracht, auf welche F. Harms: Die Philosophie seit Kant, S. 200. 188 hinweist.

*) Auch hier ist an die gründlicher erörterte aber ähnlich bestimmte Anwendung der Begriffe Grund und Ursache auf Gott, wie sie Schleiermacher's Dialektik giebt, zu erinnern.

**) Ich meine die Anmerkung S. 462 (Kehrbach; Hartenstein III, 400): „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also ...., personifizirt, wie wir bald anführen werden u. s. f.

fundirung, welche die sonst von Kant gerügten Subreptionen gewiß überbietet und an Carteſius erinnert.

Wenn nun schon ehe Kant den Uebergang von der ontologiſchen allbedingenden Urmöglichkeitsidee zur kosmologiſchen Urnothwendigkeit macht, faſt sämmtliche Verſtandesbegriffe als theils conſtituirende, theils aber wieder bloß problematiſche Faktoren in die Gottesidee eingewoben werden, warum zog der Kritiker nicht die Folgerung, die Idee von Gott ſey nicht bloß auf die eine oder die andere Weiſe entſtanden, ſondern durch eine geiſtig inſtinktive Verknüpfung aller Verſtandesbegriffe in einem Kategorienſchematismus?*) Finden wir ſchon mehrere verſchiedenklaſſige Begriffe in Kant's Analyſe der Gottesidee mit einander vereinigt (ſodaß z. B. mit Nothwendigkeit die Möglichkeit des Nichtſeyns der Wirklichkeit geltend gemacht wurde gegenüber dem Seyn einer Einheit als ſubſtanzieller Cauſalität in Relation zur Vielheit des Alls): ſo könnten die gegenſeitigen Beziehungen ſolcher und anderer Verſtandesbegriffe in's Unendliche vermehrt gedacht werden, wie die Zahl der Gedankenkategorien überhaupt ideell — d. h. nach Analogie einer vierten und weiterhin unendlich vieler Dimenſionen in der Geometrie — in's Unendliche vermehrt gedacht werden kann (etwa wie die Attribute in Spinoza's Subſtanz). Der Sprödigkeit des deiſtiſchen Gottesbegriffs gegenüber der Natur würde dieſe Auffaſſung entſprechen, wonach die Gottheit das Correlat unſerer Verſtandesfunktionen wäre, wie dieſe in ihrer gegenſeitigen Bezogenheit auf einander ein unendlich Mannigfaltiges von Beziehbarkeiten darſtellen. Gott als unendliche Geiſtigkeit gedacht würde der wahren Religionsſtimmung jedenfalls mehr entſprechen als die neuerdings von Wießner („Vom Punkt zum Geiſt." 1877. Die weſenh. u.

---

*) Das Einſeitige und Unberechtigte in Kant's Erklärung der Geneſis der Gottesidee hat ſehr ſcharf Schopenhauer gegeißelt, welcher am Schluß des I. B. der „Welt als Wille u. Vorſt." die ganze Erörterung Kant's über das „der Vernunft durchaus nicht nothwendige" ens realissimum aus ſeiner „Liebhaberei für architektoniſche Symmetrie" ableitet, wobei Kant „das Verfahren unſeres Erkenntnißvermögens gerade auf den Kopf ſtelle" (S. 602—604).

abſ. Realität d. Raums. 1877) inſcenirte Caricatur dieſer Idee, die Identifizirung Gottes mit der leeren, ſchattenhaften Unendlichkeit des Raums — ohne Geiſt, weil ohne jede Beſtimmtheit; — und auch mehr als Schopenhauer's vermeintlich conſequente Subſtituirung für die Kantiſche „groteske" „Erfindung" (Kritik der Kantiſchen Philoſophie [II. B. d. ſämmtl. W.] S. 603), wonach die Vernunft zuhöchſt zu dem allerallgemeinſten Begriff gelange, der „alles unter ſich, aber faſt nichts in ſich begreife". —

Freilich würde in einem ſo abgeleiteten Gottesbegriff, den wir als Conſequenz des Kantiſchen bezeichnen können, Eine grundlegende Kategoriencombination ſich ergeben, welche den ganzen Begriff wieder aufzulöſen droht und welche die Achillesferſe der Theologie des Johannes Scotus Erigena, des Nicolaus Cuſanus und aller conſequenten Neoplatoniker gleichermaßen bildet: die Relation nämlich zwiſchen den Qualitäten der Modalität des Seyns und des Nichtſeyns. Ein beide Umfaſſendes ſcheint undenkbar, obwohl Nicolaus von Cues das „Nichtſeyn Gottes die Nothwendigkeit ſeines Seyns" nennt (De apice theoriae, vgl. de Possest (Op. ed. Paris.) I, 178 sqq. Vgl. Weiße, philoſ. Dogmatik I, 331 ff.) und Erigena ein Supereſſenzielles in Gott ſtatuirt, in welchem Seyn und Nichtſeyn identiſch ſey (z. B. de divisione naturae I, 14. II, 28): und allerdings denken wir beide nebeneinander, ohne daß der Begriff des „Werdens", der „Entwickelung", als ausgleichende Vereinigung gelten könnte, weil er erſt aus beider Combination ſich ergiebt oder, wenn erfahrungsmäßig zuerſt — aus der Wahrnehmung — concipirt, doch nicht von gleicher Elementarität wie jene iſt. Dürfen wir nun ſagen, wenn die allbedingende Urmöglichkeit ein Seyn an ſich ſey, ſo dürfe doch die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns behauptet werden? Schon nach Spinoza iſt das posse non existere eine impotentia, die Realität alſo eine Vollkommenheit wie bei Wolf das complementum zur bloßen Möglichkeit; in Kants tr. Dialektik aber iſt das Sein bloße Poſition außerhalb des Gedankens (im Unterſchiede noch von der Analytik), demzufolge kann auch

bei ihm mit der logischen Möglichkeit des Seins die reale des Nichtseins zusammen bestehen, nicht aber das reale Sein mit der Möglichkeit des realen Nichtseins eodem actu. — Oder wird nicht vielmehr der ganze Kategorienschematismus Kant's von Grund aus zu nichte durch die einzig faßliche Auskunft, daß in letzter Instanz bloß das Nichtseyn weggedacht, für bloße Vorstellung erachtet werden könne, nicht aber die Urposition des Seyns, von welcher jenes erst abstrahirt worden und für welches die bloße Vorstellung vom Nichtseyn als Beweis gelten müsse? Schon K. Chr. Fr. Krause rügt in seinen „Grundwahrheiten", daß Kant die Kategorien der Seynsart oder Modalität überhaupt und die der Daseynheit insbesondere nicht tief genug erforscht habe (S. 381; vgl. P. Hohlfeld: „Die Krause'sche Philosophie." Jena 1879. S. 126). Andrerseits hat nur Schopenhauer die gänzlich verunglückte Idee energisch durchgeführt, neben der Sphäre des Seyns eine andere des Nichtseyns in völliger Geschiedenheit aufzubauen, wo dann naturgemäß die erstere zum Schein, zum wahren Seyn die letztere wurde. Daß Kant an die Auflösung der in dieser Modalität latitirenden Kluft nicht weiter Hand anlegt, ist einer der Punkte, in denen Hume nicht von ihm überwunden ist.*)

Auf dem eingeschlagenen Wege käme man selbst von Kantischen Prämissen aus zu einem ontologischen Postulat rein theoretischer Natur; ihm selbst hätte bei richtiger Ausgleichung seiner Erklärungen über Seyn, Existenz, Realität diese naturgemäße Tendenz nicht entgehen sollen, daß das Seyn in höchster Instanz als ein nicht durch den äußeren Erfahrungscontext bedingtes sondern als wesentliches gelten müsse, an Einem Gedanken wesentlich und einzigartig hafte.**) An jener Stelle, wo Kant durchblicken ließ, daß wenn der subjektive Gedanke

---

*) vgl. meines Bruders Dissertation: Kants Kritik an Humes Skepticismus 1880, und Kants Bedeutung auf Grund seiner historischen Voraussetzungen, Festvortrag (zum 29. März 1881) von Dr. Max Runze.

**) Ueber die Nothwendigkeit, einen ursprünglichen ersten Begriff der Existenz vorauszusetzen vgl. Schuppe: Erkenntnißtheoretische Logik S. 167.

an das absolute Seyn mit diesem Seyn selbst identisch wäre, der Satz „Gott ist", obwohl analytisch, doch keine leere Tautologie zu seyn brauche, — bleibt es bei bloßer Andeutung, zufolge der dogmatischen Scheidung zwischen analytischer und synthetischer Urtheilsform. Würde gegenüber dem als todtes und fertiges Dogma gedachten Urtheil der Fortschritt in der Thathandlung des Urtheilenden überhaupt beachtet, würde demgemäß das wahre Urtheil als ebensowohl analytisch auswählende Syntheſe wie zugleich synthetisch schaffende Analysis erkannt, so ließe sich vielleicht erwägen, ob nicht dem Gott Denkenden, indem er sich klar werden will über seinen Gedanken, erst die Gewißheit aufleuchten müsse, ein adäquates Gottwissen könne, zunächst unter dem Vorbehalt: „wenn Gott ist", nur zu Stande kommen auf Grund eines adäquaten (theologisch ausgedrückt: „versöhnten" und „erleuchteten") von Gott-gewußt-Seyns und werde demgemäß die Gottesidee nicht anders offenbar als in der gleichzeitigen Erhebung des Gottesbewußtseyns zur Gottesanbetung in Geist und Wahrheit. Sollte solche Abhängigkeit des religiösen Vorstellens von der religiösen Ethik nachweisbar seyn und an der inneren Erfahrung eine genügende Stütze finden (was eingehender zu erörtern uns hier zu weit führen würde), so folgt freilich daraus, daß nach dem Maß mangelnder Frömmigkeit auch ein theoretischer Atheismus folgerichtig sey, — und soweit die „Gottesfurcht" nur ein dunkles Sehnen darstellte, auch die Gotteserkenntniß überwiegend problematisch bliebe; es folgt aber auch, daß die wahre Idee Gottes, wenn sie als Satzsubjekt analysirt werden soll, eine zu adäquaterem Denksubjekt sich vertiefende Thathandlung in Anspruch nimmt: also keine bloße Tautologie; — und daß gleichwohl in diesem Ursubjekt, eben weil in dessen Idee der Urtheilende sein Selbstbewußtseyn (sein cogito ergo sum) hat aufnehmen lassen müssen (zum cogitor a Deo), das Seyn enthalten ist: keine bloße Synthesis.

Wenn wir uns nun auch die weitere Ausführung dieses Gedankens an dieser Stelle versagen müssen, so möchte doch

erhellen, daß solche Perspective ebenso den ontologischen Pantheismus wie die reine Transscendenzlehre ausschließen würde. Der Gott denkende Gedanke würde ebenso unterschieden von dem als nothwendig gedachten Seyn Gottes wie unabtrennbar mit demselben geeint. Das Vermögen, jenen Gedanken zu fassen, würde hiernach als Anlage a priori gegeben seyn, ohne daß die Weckung (Erweckung) desselben zur Aufnahmewilligkeit der Mittheilungen a posteriori (der Offenbarung) entbehren dürfte. — Eine solche, auch den Pantheismus ausschließende, Umbildung des ontologischen Beweisverfahrens zeigt uns die nächste Entwickelungsepoche in ihren positiven Leistungen noch nicht. Gleichwohl hat diese Epoche die speculative Genesis der von Kant in ihrer problematischen Bedeutung gewürdigten Synthesis in positiv erschöpfender Weise zur Darstellung gebracht.

II. Die genetische Darstellung der Gottes Seyn setzenden Nothwendigkeit.

Bis zur Epoche der Vernunftkritik überwog die Methode, aus einem, sei es kirchlich gegebenen, sei es philosophisch combinirten Gottesbegriff das Dasein als ein Wesenselement analytisch zu gewinnen. Nachdem Kant in seiner Theorie vom transcendentalen Ideal das Problem einer höchsten Synthesis a priori als Genesis der Gottesidee erläutert hatte, war zu erwarten, daß auch positive Versuche zu methodischer Umbildung der früheren Anselm-carteſianischen Beweismethode, die weder durch Spinoza's und Leibniz's verhüllte Syntheſis noch durch Mendelssohn grundlegend modifizirt war, hervortreten würden. Solche Darlegung einer intellectuellen Nothwendigkeit, Gottes Seyn synthetisch zu setzen, hat zuerst Schelling versucht.

1. Das metaphysische Subjekt-Objekt.

Der Fortschritt, den Schelling's Umbildung des ontologischen Arguments aufweist, liefert einen Thatbeweis für Kant's Behauptung, daß, um Gott als seyend zu erkennen, das bloß analytische Verfahren nicht genüge. Schelling erkannte die Hauptschwäche der bisherigen Verkörperungen des Beweises in der inconsequenten Methode, einmal die wahre Gottesidee „als nicht bloße Idee, sondern zugleich ewige Realität, nämlich die Einheit beider," erfaßt zu haben und daraus die Existenz mit Nothwendigkeit herzuleiten, dann aber in der Beweisführung selbst doch wieder beide Elemente zu trennen, die Einheit des Absoluten wieder „zum bloßen objectiven Seyn zusammenschwinden zu lassen, das Denken desselben aber ganz in das philosophirende Subject hineinzuziehen" und so unvermerkt aus dem

subjectiven Denken des Philosophen eine objective Realität Gottes durch täuschende Reflexion folgern zu wollen.*) Während er also gegenüber solcher rückfälligen Verflachung der Einzigartigkeit ontologischer Beweisführung dem Gaunilo-Kantischen Einwurf Recht giebt („daraus daß ich mir einen goldenen Berg**) denke, folgt noch nicht, daß er wirklich sey"), so fordert er für den wahren Beweis, den er für den Punkt der reinsten, philosophischen Evidenz erklärt, eine auf syllogistische Vermittelung verzichtende, unmittelbare Erkenntnißart, die intellectuelle Anschauung, vermöge deren wir in dem Wesen, das wir als Einheit aller fundamentalen Gegensätze erkennen, auch die Identität von Denken und Seyn gewahr werden. Freilich ist dieser, auf dem Wege analysirender Abstraction gewonnene, dann synthetisch mit dem ebenso gewonnenen reinen Denken verknüpfte, endlich durch Analyse wieder entbundene Seynsbegriff von dem Begriff der endlichen Existenz ebenso verschieden wie die für ihn geforderte Erkenntnißweise von der Denken und Seyn stets trennend gegenüberstellenden endlichen Reflexion. Denn Schelling will die Identität dieses Seyns mit dem Denken als eine absolute, somit als Indifferenz ihrer Besonderheiten gedacht wissen. Auch die Differenz des Allgemeinen und Besonderen reduzirt er auf die Gegensätze von Idee und Seyn, und wenn ihm somit die spezifische Besonderheit der höchsten Einheit eben darin besteht, daß sie zugleich schlechthin höchste Allgemeinheit ist, so will auch das in der Einheit enthaltene Seyn als ein das gesammte Denken einschließendes Allgemeine gedacht werden. In dem Hinausgehen über den gewöhnlichen Existenzbegriff knüpft diese Philosophie an Fichte an; auch Fichte meinte, daß ein Beweis des Daseyns Gottes aus dem Daseyn der endlichen Welt und mit syllogistischen Operationen des endlichen Verstandes

*) Zeitschrift für speculative Physik (ed. 1802) I, 1. p. 39 ff. (Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind.)

**) Wahrscheinlich ein aus Hume's „Enquiry concerning human understanding" entlehntes Beispiel.

unmöglich und widersprechend sey,*) — aber die Bedingung einer Erkenntniß des göttlichen Seyns lag nach ihm nicht sowohl in einer eigenartigen Erkenntnißweise, als vielmehr in der moralischen Erhebung zu jenem Standpunkt, wo „Religion und Moralität absolut Eins" sind.**) — Schelling seinerseits meint keineswegs auf die wissenschaftliche Verwerthung der Idee des ontologischen Beweises verzichten zu müssen. Er hat dieselbe namentlich auf seinem späteren Standpunkt, der in dieser Rücksicht nur die Consequenzen des früheren zieht, dahin modifizirt, es sey nicht vom Begriff Gottes auszugehen, um Gottes Existenz zu beweisen, — denn „es giebt keinen solchen Beweis der Existenz überhaupt," weil es 1. keine „Existenz Gottes überhaupt" und 2. keinen Beweis ohne Vermittelung giebt; — sondern von dem Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden, in welchem Gott noch nicht „als Er selbst, sondern als das schlechthin Allgemeine" ist, — solle man ausgehen um „umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden zu beweisen."***) Den ersteren Weg hält Schelling für unmöglich wegen der das reflexionsmäßige Denken übersteigenden Absolutheit Gottes; indem er vielmehr bloß den Existenzbegriff voraussetzt, so kehrt er das Verhältniß von Hypothesis und Thesis um und erkennt die synthetische Methode offen an. Nicht Ausgangspunkt, sondern Produkt der ontologischen Beweisführung ist ihm die Idee, welche Gegenstand intellectueller Anschauung seyn soll; „a Deo implicito ad Deum explicitum."

Die Ausführung dieses Problems hat Schelling in zwei Modificationen versucht. Die erstere, besonders in der „Zeitschrift für speculative Physik" (1802) gegebene einfachere Darstellung ist folgende: Das Seyn in allem Realen, das Denken in allen Ideen finden wir durch Abstraction und er-

*) J. G. Fichte: Sämmtl. Werke V, S 216. —

**) a. a. O. V, S. 209. (210 – 218) vgl. S. 217: Die Sphäre unserer Erkenntniß wird bestimmt durch unser Herz; nur durch unser Streben umfassen wir, was für uns dasein wird.

***) Einleitung in die Philos. d. Mythol. II, 1, S. 274. Philos. d. Offenb. II, 2. S. 159.

kennen in beiden den höchsten Gegensatz, zunächst zwar einen Gegensatz zwischen reinen Begriffen, indem auch das Seyn zunächst als reiner Begriff aufgefaßt wird. Dennoch repräsentirt der erstere Begriff, das reine Seyn, den denkbar höchsten Grad dessen, was wir als nicht bloß begrifflich zu bezeichnen ein Recht haben; von ihm als gewissester Idee gehen wir aus. Nun setzen wir durch nothwendige Synthesis, daß dies unzweifelhafte Seyn jenes Wesenhaften in allem Realen eins sein müsse mit dem reinen Denken, das den Wesensgehalt aller Ideen in sich concentrirt. Kann nun das reflectirende Denken aus sich selbst zu dieser Gewißheit gelangen und ist diese Einheit die Gottheit, so wäre allerdings aus dem Begriff des Seyns die Gottheit des Seyns und das Seyn der Gottheit erwiesen. Diese Einheit selbst aber anders als blos negativ vorzustellen vermögen wir nur durch ein höheres Anschauungsvermögen, sodaß die analysirende Zerlegung dieser Einheitsanschauung in die Faktoren, die uns zu jener Synthesis drängten, nur durch ein Wiederherabsteigen in das reflexionsmäßige Vorstellen möglich wird. — Unter allen bisherigen Vertreten des ontologischen Verfahrens kommt Spinoza mit seiner Gotteslehre diesem Produkt Schelling'scher Methode am nächsten. Der Vorzug seines Gedankengangs vor dem Spinozistischen liegt in dem Versuch einer methodischen Darlegung der von Spinoza bloß vorausgesetzten Einheit der höchsten coordinirten Grundbegriffe Seyn und Denken in der Einen Substanz. Die organische Synthesis, mittels welcher er das Seyn der höchsten Idee erweist, erwächst ihm aus einer gesonderten Analyse unanfechtbarer Grundbegriffe, während Spinoza eine willkürlich, ohne dialektische Vermittelung geschaffene, — gewissermassen mechanische, Synthesis einfach wieder in ihre Faktoren auflöst und so ein Seyn findet, das er selbst in seinen Begriff hineingezwängt. Im Uebrigen findet auf Schelling's Gottesbeweis die Kritik Anwendung, welcher Spinoza's Substanz verfällt, soweit sie mit der Welttotalität identisch ist. Ueber diesen Pankosmismus, dem das als wesenhaft vorgestellte Universum für die Gottheit

see page of correction for added sentence.

gilt, kommt Schelling in seiner Auffassung der ontologischen Wahrheit nicht hinaus: es bleibt entweder für die Welt kein gesondertes Seyn, wenn Gott das Seyn in allem Dasein und das Denken in allen Ideen ist, oder sofern doch das zu identificirende Seyn und Denken durch Abstraction von den realen Existenzen und den wahren Gedanken gewonnen wird, so ist nur die Einheit des empirischen Universums als eine relativ vollkommenste erweisbar, hingegen bliebe für ein absolut vollkommenes, von der Welt unterschiedenes Wesen keine Stelle. Würde Schelling's Identification des Allgemeinen mit der Idee, des Besonderen mit der Realität für die Beweisführung verwerthet, so würde eher ersichtlich werden, daß die Welteinheit jenes als absolut postulirte höchste Wesen nicht seyn kann, weil in der Weltidee das Allgemeine, das den logischen Umfang jedes Gedankens bildet, nicht congruent ist, sondern im entgegengesetzten Verhältniß steht mit dem Besonderen, als inhaltlicher Wesensindividualisirung; (wie denn z. B. die empirischen Individuen einer Thierspecies vergänglicher sind als die Art, diese mehr als die Gattung dem Nichtsein unterworfen ist u. s. f., die allgemeinste Weltposition endlich, das (chaotische) Seyn, ganz ohne jede Besonderheit gedacht werden kann, eben als chaotisches, und doch schließlich ebenso negirt werden darf (durch die Schöpfungs- und Weltuntergangs-Idee) wie das individualisirteste Einzelwesen). —

Hingegen trifft Schelling der Vorwurf nicht, den Fischer den Ontologisten insgesammt macht*), den Begriff vom Wesen mit dem wirklichen Wesen des Begriffenen verwechselt zu haben und deshalb fälschlich das im Begriff schon supponirte Seyn erschließen zu wollen. Vielmehr hat Schelling mit der postulirten Erweiterung des Seynsbegriffs zu einer das bloß ideale Seyn nothwendig überragenden Einheitsidee, auf welche einzigartige Idee das bloß gedachte Seyn über sich selbst hinausweise, eine neue Bahn eingeschlagen, die wenngleich der metho-

*) Friedr. Fischer: „Der ontolog. Beweis und seine Geschichte." Basel 1852.

dische Beweisversuch ihm nur unvollständig gelungen, seitdem allgemeinere Geltung gewonnen hat.

In seinen späteren Vorlesungen und nachgelassenen Abhandlungen hat Schelling (namentlich in der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie")*) ein reicheres Material für den Nachweis eines einzigartigen, göttlichen Seyns aus der bloßen Seyns-Idee verwerthet, ohne aber über eine gewisse, der ursprünglichen ähnliche, Unklarheit hinauszuführen. Angelpunkt der Beweisführung ist ihm die Differenz und Vereinigung zwischen dem im allgemeinen Seyn implicite enthaltenen Seyenden und dem aus dem Seyenden hervorgetretenen Seyn. Das Eine fordert das Andere, und diese Einheit ist Gott als das Vollendetseyende (τὸ παντελῶς ὄν). Denn auch als allgemeines Seyn sei Gott nicht abstract und schlechthin bestimmungslos, sondern als das Seyende, somit Vollkommene, Vollendete zu denken. Nur ist Gott nicht Einzelwesen, sondern seine Bestimmtheit besteht darin, daß er das allgemeine Seyende ist. Jenes „das „Seyende-Seyn" ist also nicht das „Seyn Gottes überhaupt", sondern nur die im reinen Denken gesetzte Totalität aller ideellen Vollkommenheiten, nicht etwa bloß eine Vollkommenheit im cartesianischen Sinne; soweit Gott nur das Seyende ist, sei er nur in der Idee gesetzt, sei er wirklich das Sein, von welchem die scholastische Ontologie angenommen, daß es in die Idee eingeschlossen zu denken**). Sobald aber das von der reinen allgemeinen Existenzvorstellung aufgenöthigte Problem, wes Inhaltes dieses „Ist" sey, in jene Idee des Seyenden eingeführt werde, so erreiche man den Begriff Gottes als dessen, von dem nicht blos zu sagen, daß er das Seyende, sondern daß er das ist, was das Seyende ist.***) Wie kommen wir zu diesen Elementen des Seyen-

*) Besonders in dem posthumen II. Theil; vgl. ferner: Philos. d. Offenbarung (Einleitung) und „Zur Geschichte der neueren Philosophie" XII, 17 ff.

**) Einl. in die Philos. d. Myth. S. 273. 274. 317.

***) S. 274. 587.

den? fragt er.*) Nur durch das im Denken Mögliche und Unmögliche. Den ersten Anspruch gedacht zu werden hat unter allem Allgemeinen das primum cogitabile, das reine Subject des nur an-sich-seyenden Seyns; Subject zu seyn ist das erste dem Seyenden Mögliche, denn „was immer Object, setzt das voraus, dem es Object ist". Als Subject kann es nicht das im aussaglichen Sinne Seyende seyn, sondern als das bloß wesende, „urständliche Sichseyn" nur mit Beraubung der gegenständlichen Art des außer-sich-seyenden Seyns vorgestellt werden; und eben diese στέρησις treibt mit metaphysisch-dialektischer Nothwendigkeit zum Setzen des außer-sich-seyenden objectiven Seyns: weil auch dieses zum ganzen und vollkommenen Seyenden, dem ewigen Bei-sich-seyn gehört. — So kommen wir vom Subjekt zum Objekt und von diesem zum Subjekt-Objekt. Aber auch dieses Subjekt-Objekt ist nur ein Element des Einen, welches Ist**), indem es das Subject, das Objekt und das Subjekt-Objekt ist; d. h. „diese Elemente, welche Prinzipien zu seyn scheinen konnten, sind zu bloßen Attributen des Einen herabgesetzt, das in ihnen das vollkommen sich Besitzende ist, ohne daß daraus folgt, daß es nicht auch in seinem Für-sich-seyn dies seyn würde". — Einerseits also wird als das genetische Urprinzip das reine Seynkönnen hingestellt, dieses Subjekt des Seyns, das μὴ εἶναι, welches nicht Nichtseyn (οὐκ εἶναι) sei, aber auch nicht das Urwesen des Aristoteles οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια, indem dessen Wesen nur im Actus bestehen sollte. Es ist das Seyende im Entwurf, die tiefste Potenz, der Mangel, in dem aller Anfang liegt und den Schelling früher als Hunger nach dem objectiven Seyn bezeichnet hatte (ein Ausspruch, der im Anschluß an Baader von Boehm entlehnt war und um den Schelling bittere Angriffe zu leiden gehabt hatte),***) — Die Idee des Seyenden.

*) a. a. O. S. 302. 288.

**) S. 317.

***) S. 294. Auch die πτωχεία τῷ πνεύματι erwähnt er in diesem Sinne.

Diese treibt mit immanenter Logik zur Annahme des objectiven Seyns in dem nämlichen Einen sodaß dem — A des reinen Könnens ohne alles Seyn das + A als reines Seyn ohne alles Können gegenübertritt. Beide fordern sich gegenseitig. Deshalb genügt es eben nicht, Gott als das necessario existens zu bestimmen; denn sein nothwendiges Existiren bestehe bloß in seinem „das Seyende-Seyn" ohne sein Wollen und Zuthun. Vielmehr sey er als natura necessaria vorauszusetzen, d. h. als das von seinem das-Seyende-Seyn unabhängige, freie In-sich-Seyn-Können*). — Andererseits aber bedarf es nach Schelling eines Uebergangs von der Idee zum Seyn nicht mehr, indem das reine Subject des Seyns als das im primum cogitabile, die reale Urmöglichkeit als das in der logischen Urmöglichkeit sich unmittelbar Darbietende bezeichnet wird, womit die Einheit von Denken und Seyn schon innerhalb der reinen Subjektspotenz gesetzt wird, also die sonst geforderte Vermittelung nicht einmal mehr postulirt wird. Dementsprechend wird auch das objective „das-Seyende-Seyn" als Attribut bezeichnet, das nicht ein Seyn für sich anspreche, sondern mit der Subjektpotenz zusammen das Können von dem ± A, die Möglichkeit des Subjekt-Objekts bilden soll.**) Sodaß dieses Subjekt-Objekt selbst auch nur Potenz bleibt, auch nur einen der „drei Urstoffe des Seyenden", des *αὐτὸ τὸ ὄν, οὗ ἡ οὐσία ἐνέργεια* darstellt, welches aber seinerseits auch noch nicht das Principium seyn soll, sondern erst in dem, was das Seyende ist, seinen Zweck und sein Princip hat, dem gegenüber alle anderen bloß mögliche Elemente sind***). In diesem „Es-selbst-Seyn" scheint also deshalb das wahre (teleologische) Princip gefunden zu werden, weil es durch den in schwindelnde Höhe treibenden Exponenten der intellectuellen Anschauung die dem Denken zuhöchst noch faßbare Abstraction ist; während doch, wenn aus dem Gebiet der Reflexionsideen herausgetreten werden sollte,

*) S. 317.
**) S. 318.
***) S. 319. 320.

einfacher und faßlicher die Sphäre des Persönlichen geltend gemacht werden könnte gegenüber der Reihe der mit bloß mechanischer Logik operirenden Schemata des Verstandes, — was durchaus entsprechen würde den sonstigen Resultaten der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. — Hier also gilt als Maßstab das teleologische „Vollkommenseyn", welches als Speculationsprodukt den Ausgangspunkt für die Ableitung des Seyns bildet; vorher war es die dialektisch-genetisch vorauszusetzende Urmöglichkeit, welche als Möglichkeit unmittelbar Seyn und Denken identificiren, die Wirklichkeit aber erst aus dem dialektischen Motiv synthetisch setzen hieß. Oder, wie er sich weiterhin ausdrückt, für diese nur im Denken vorausgehende (λόγῳ πρότερα) Voraussetzung ist das Seyn, vermöge dessen das Seiende das πρώτως ὄν ist, das vollendete und befriedigende Ziel, indem es das schlechthin unzweifelhafte Seyn ist, das, wenngleich es ein resultativ Besonderes ist gegenüber der logischen Möglichkeitsallgemeinheit, doch nun den Anfang bilden soll für die Analyse des höchsten Princips. Dies fände eine scheinbare Lösung in der ursprünglichen Annahme, daß das Besondere der höchsten Einheit eben dieses sey, schlechthinige Allgemeinheit zu seyn, sowie die Identität des logischen primum cogitabile und des Seyn-könnens in der Urmöglichkeit nur so sich vereinigen läßt mit der Gegenüberstellung der letzteren und des reinen Seins, daß überhaupt eine schließliche Indifferenz aller Gegensätze, — jene „Nacht in welcher alle Kühe schwarz sind" (Hegel), — constatirt wird.

In dieser verlegenen Zwitterhaftigkeit der Ausführung scheint sich das Irrationale der Zumuthung kundzuthun, aus dem reflexionsmäßigen Denken durch vermeintlich wissenschaftliche Methode in eine intellectuelle Anschauung hinüberzuschreiten: das Vergebliche des erneuten und wieder gescheiterten Versuchs, mit klarer Reflexion eine Brücke zu schlagen zwischen einem inhaltsleeren Ausgangspunkt und einem die Gottheit als concrete Idee darstellenden Beweisziel. Mindestens ließe mit solchen Mitteln die ursprüngliche ontologische Idee nicht minder erfolgreich

sich durchführen. Zum Beweis dessen finde ein Satz hier seine Stelle, in welchem Schelling (in der Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten") sein Ergebniß resumirt: „Gott enthält in sich nichts als das Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er Ist, wäre keine Wahrheit, wenn er nicht Etwas (das Alles-Seyende) wäre, d. h. ein Verhältniß zum Denken hätte, nicht zu einem Begriff, aber zum Begriff aller Begriffe, zur Idee" u. s. w.*) — Auch die Unterscheidung zwischen dem Seyenden und dem Seyn führt der gewünschten Entscheidung nicht näher; bei Schelling wenigstens fällt dieselbe völlig zusammen mit dem Unterschied zwischen der Idee der absoluten Realität und dem als real gedachten Seyn. Dieses Seyn habe die Priorität in der Einheit des Denkens und Seyns. — Vielmehr aber könnte man umgekehrt das Seyn, soweit es nicht Seyendes ist, (mit Hegel) als allerärmste Abstraktion, d. h. bloße Idee, bezeichnen, was auch Schelling gelegentlich zu thun scheint, wo er das Vollendetseyn des allgemeinen Seyns in objectiv-idealistischer Weise für „die Idee schlechthin" erklärt.**) Ebenso könnte man umgekehrt das „Seyende" als das wahrhaft Reale betrachten. Es ist eben mit Schelling's Methode in der Bestimmung dieser metaphysischen Grundbegriffe nicht auszukommen, und es erscheint wie Eigensinn gegenüber Fichte und Hegel, die Priorität des Seyns trotz seiner idealistischen Prämissen immer wieder geltend zu machen. Ebensowenig leisten die an Platon und Baader, aber auch an Hegel anknüpfenden Unterscheidungen zwischen dem „nicht Seyn" (μὴ εἶναι) und dem Nichtseyn (οὐκ εἶναι), zwischen dem In-sich-seyn, Außer-sich-seyn, Bei-sich-seyn, dem reinen Seyn-können, dem actuellen Seyn u. a., — zum Theil eine Begriffsmythologie, die mit zurechtgelegten Begriffen operirt, als fertigen Größen, deren psychologische Begründung und dialektische Vermittelung dem Leser vorenthalten wird. An dem oben angeführten Satz von dem „Begriff aller Begriffe" ist der nüch-

*) II, I. S. 587 (a. a. O.)

**) S. 274. 587. (Einl. in die Philos. der Mythologie, 2. Theil aus verschiedenen Abhandlung bestehend.)

terne Gehalt doch nur: 1. der von Kant entlehnte Gedanke, daß Existenz Relation zum Denkenden sey; 2. der Fichte'sche Satz: Kein objectives Seyn ohne subjektives Denken; 3. die Idee Gottes enthält, richtig gedacht, das Daß des eigenen Seyns. — Das wäre freilich wenig Neues. — Kürzer hat Schelling in seiner nachgelassenen Abhandlung zur Geschichte der neueren Philosophie (XII, S. ff.) bei Gelegenheit der Kritik des Descartes sein eigenes Resultat dargestellt: Das, was ist, das Wesen, ist als Subject des Seyns ein prius gegenüber dem Seyn selbst, welches als Prädicat schlechthin das ist, was in jedem Prädicat eigentlich allein prädicirt wird. Es wird nirgends und in keinem möglichen Satz etwas anderes vorausgesetzt als das Seyn. Das, was ist, ist der Begriff κατ' ἐξοχήν, es ist aller Begriffe Begriff, denn in jedem Begriff denke ich eben nur das, was Ist, nicht das Seyn. Und doch ist es nicht Nichts, sondern auch Etwas, das Seyn selbst, αὐτὸ τὸ ὄν, — es ist das Seyn im bloßen Begriff, es ist das Seyn des Begriffes selbst, es ist der Punkt, wo Seyn und Denken eins ist. „In dieser Bloßheit muß ich es wenigstens einen Augenblick denken;" aber ich kann es in dieser Abstraction nicht erhalten, denn es ist unmöglich, daß was Titel, Voraussetzung, Anfang zu allem Seyn ist, nicht selbst existirend sey auch außer dem Begriff. Damit wendet sich der Begriff nun „unmittelbar", „eh' wir es uns versehen", in sein Gegentheil um: die vollkommenste conversio des Subjekts in das Objekt. Und mit solcher Gewalt stürzt der Begriff des nothwendig Seyenden auf das Bewußtseyn ein, daß es keinen Augenblick möglich ist, daß das, was Ist, als nicht seyend zu denken sey. Aber warum? Das Seyn des Seyenden kann nicht weggedacht werden, weil das Seyende als blind-Seyendes auf gar keiner Möglichkeit ruht, jeder Möglichkeit zuvorkommt, somit weder seyn noch nicht seyn kann (denn die Möglichkeit zu seyn schlösse auch die Möglichkeit nicht zu seyn in sich): also das als nothwendig seyend zu Denkende ist nie in der Möglichkeit zu seyn! Anstatt nun den hier offenbaren Widerspruch auch nur zu erörtern oder die Frage aufzuwerfen,

ob nicht die nothwendige Existenz ebensosehr ausgeschlossen werde durch die Leugnung des metaphysischen Seynkönnens wie es gesetzt werde durch das metaphysische nicht Nichtseyn Können (non posse non esse), folgert Schelling nur, daß „somit das Seyn, die Wirklichkeit, der Möglichkeit zuvorkommt," und erklärt den höchsten Sinn des ontologischen Arguments darin gefunden zu haben, daß „Gott als das Seyende selbst nur zu bestimmen sey als das nicht Nicht-seyn-könnende, somit ohne allen Zweifel nothwendig Existirende."

Freilich ist nicht zu übersehen, daß diese Vorlesungen und Abhandlungen Schelling's ursprünglich nicht in der Form zum Druck bestimmt waren, in welcher sie edirt worden. Und andererseits hat Schelling das Verdienst, zuerst in's Licht gestellt zu haben, daß der erkennende Geist an den Gegensatz des analytischen und synthetischen Urtheils nicht schlechthin gebunden sey, daß namentlich zur adäquaten Analyse der Gottesidee eine mitwirkende synthetische Gedankenthätigkeit erforderlich sey, die von der Bezugnahme auf ein nicht bloß Idee seyendes Seyn nicht Umgang nehmen könne. Aber zu gründlicher logisch-psychologischer Motivirung schreitet er auch da nicht fort, wo er die Wahrheiten verkündet, daß das reine abstracte Daß kein synthetischer Satz sey*) oder daß der Satz „Gott ist das Seyende" kein Existenzialsatz, sondern ein Attributivsatz sey.**) —

Den Gegensatz zwischen der Priorität des wirklichen Seyns und der Seynsmöglichkeit hat von Schelling Chr. H. Weiße***) herübergenommen und durch größere Deutlichkeit im Ausdruck das Gewagte und Irrationale darin verschärft. Weiße nimmt theils eine Wirklichkeit über der absoluten Identität an, „eine Wirklichkeit, welche nicht die reine, schlechthin mit sich identische Vernunftidee, d. h. nicht nur die Idee selbst ist"; †) andererseits aber constatirt er „ein höheres Allgemeine über dem Begriff

*) a. a. O. S. 563 (Einl. in die Philos. d. Myth.)

**) S. 273.

***) Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums.

†) 1, S. 331 ff.

Gottes, nämlich des wirklichen Gottes, der eben die Idee zu seinem logischen aber immanenten Prius hat."*) Demnach wäre „über" der Idee des metaphysisch deßhalb Möglichkeit-setzenden weil selbst wirklichen Gottes logisch die Idee der allgemeinen Möglichkeit zu statuiren, die nicht bloß in der erkenntnißtheoretischen Genesis unserer Gottesidee, sondern in Gott selbst als metalogisches Prius zu denken wäre. Abgesehen von der Unklarheit darüber, daß doch auch eine „logisch zu statuirende" Möglichkeit selbst ebensowohl die reale wie eine logische seyn könnte, — verbirgt sich in dieser Ausführung eine verhängnißvolle Nichtunterscheidung von logischem Umfange und logischem Inhalte, deren ausgleichende Vereinigung daher ebenfalls nicht angestrebt wird. Einerseits confundirt Weiße beide, indem ihm die absolute, höchste Identität (der allgemeinste Umfang) selbst nur als eine Idee gilt; andererseits trennt er sie, daher als das Prius über dieser immanenten Allgemeinheit dann die totale Wirklichkeit steht. Theils hat ihm der wirkliche Inhalt die logische Allgemeinheit zum Prius, theils die logisch umfassendste Idee den wirklichen Inhalt zur Voraussetzung, sodaß bei diesem innergöttlichen Wechselverhältniß die Forderung eines noch höheren Dritten über dem Metaphysischen und Metalogischen erwüchse, — eines Dritten, welches als Möglichkeit dieses Wechselverhältnisses einem der beiden den Vorrang gewährleisten müßte. Auch die bemerkenswerthen geschichtlichen Erörterungen, die Weiße (besonders über Nicolaus von Cues) bietet, rechtfertigen nicht diese Sanktionirung eines Widerspruchs, der bei Schelling wenigstens soweit erklärlich war, als er aus dem unvermittelten Uebergehen aus der genetischen in die dogmatische Methode entsprang, bei Weiße aber zu einem principiellen Fluctuiren geführt hat zwischen dem Vorwiegen des metalogischen und des metaphysischen Princips in Gott. Hätte Weiße daran gedacht, daß die metalogisch allgemeinste

*) a. a. O. S. 311—315. 325. Vgl. desselben: Sendschreiben an J. H. Fichte über das philosophische Problem der Gegenwart, 1842. S. 148 ff.

Idee der Urmöglichkeit dem höchsten Umfang, die metaphysisch-teleologische des wirklichen Seyns, wie Weiße es denkt, dem höchsten Inhalt den Primat beimessen würde, so hätte er der Bahn sich genähert, wo der Dualismus in einer Vereinigung beider zu versöhnen gewesen wäre. Denn erst die Auflösung jenes höchsten logischen Gegensatzes in der Gottesidee kann zur vollen Verwerthung des ontologischen Problems führen. Von diesem Moment abgesehen läßt sich das gesammte Schelling-Weiße'sche Verfahren unter consequenter Ausscheidung aller gekünstelten Begriffshäufungen auf die einfachere Form reduziren, in welcher Schleiermacher das Problem aufgefaßt und wiedergegeben hat. —

2. Der Möglichkeitsgrund des Wissens.

Auch auf Schleiermacher ist Schelling's Identitätsphilosophie nicht ohne Einfluß gewesen.*) Wenn Schelling meinte, durch reine Synthesis a priori aus der Idee des Seyns zur Anschauung des vollendeten Gottesbegriffs sich erheben zu können und dann den so angeschauten als seyend zu erkennen, so leuguet Schleiermacher die Möglichkeit, — oder doch die wissenschaftliche Verwerthbarkeit — solcher transcendentalen „Anschauung", weil auch er das Seyn der Gottheit als ein von allem anderen Seyn Unterschiedenes nicht begriffen, wohl aber postulirt wissen will. Schleiermacher zieht die Consequenz der Schelling'schen Identitätsphilosophie. Wenn das absolute Seyn, welches als wirkliche Indifferenz des Denkens und des realen Seyns jeder Gegensätzlichkeit enthoben ist, schon dem an den Gegensatz von Subjekt und Objekt gebundenen Denken unzugänglich ist, so ist es noch viel weniger zugänglich der „Anschauung", welche in ihrem Oscilliren zwischen Denken und Wahrnehmen ohne „organische" Receptivität gar nicht wirksam seyn kann.**) An diese Verein-

*) Vgl. Ulrici: Grundprinzip der Philosophie I und Bruno Weiß in Zeitschrift f. Philos. 1879. B. 74. S. 54. Bender: Schleiermachers Theolog. I. S. 52. Quäbicker: Schleiermachers erkenntnißtheoretische Grundansicht. Lipsius, Zeitschrift f. wissensch. Theologie 1869.

**) Schleiermacher: Dialektik. § 115. 116.

fachung der Schelling'schen Prämissen knüpft sich ein wirkliches Heraustreten aus dem Idealismus, indem Schleiermacher das Selbständige des realen Seyns mit entschiedener Abwehr jeder Verflüchtigung in bloß subjektive Vorstellungsformen als dasjenige im Seyn definirt, wodurch es Princip des Zusammenwirkens eines Aeußeren mit unserem Inneren werde. Dadurch reducirt er das Problem des ontologischen Beweises auf das philosophische Postulat, jene höchste transcendentale Einheit des höchsten Gegensatzes, ohne die kein Wissen möglich wäre, als problematische Idee apodiktisch anzuerkennen, damit nicht die sonst peremirende Dualität unseren Verstand im leeren Mysterium belasse oder an ein stetes Schwanken zwischen Idealismus und Materialismus banne: wodurch in jedem Fall die Möglichkeit des Wissens in Frage gestellt würde. Er geht nicht wie Schelling bloß von der Idee des Seyns aus, sondern von der philosophischen Betrachtung der Totalität des wirklichen Seyenden, wie es zunächst als Vielheit dem erkennenden Bewußtsein gegeben ist.

Die innere Wahrnehmung des Dualismus zwischen intellectueller und organischer Function im erkennenden Subjekte führt ihn zum Gegensatz des Idealen und Realen als Bedingung für das Zustandekommen jedes Wissens und zur Voraussetzung eines Einheitsgrundes beider, welcher als gegensatzlose Einheit zur Vielheit der Welttotalität das transcendentale Correlat bilden müsse. Hierin liegt eine Vereinfachung der Schelling'schen Wendungen; auch Schleiermacher bedarf nach der dialektischen Analyse des Problems keines näheren Beweises mehr für das Seyn Gottes, indem dasselbe, soweit es bloß als Problem auch nur gedacht werden kann, sich unmittelbar mit Nothwendigkeit ergiebt. Aber ihm kann der Begriff des absoluten „Subjekt-Objekts", weil es „weder als Wissen das Seyn noch als Seyn das Wissen außer sich haben kann,"*) nur in diesem selber seyn, nicht in das menschliche Intellectualvermögen eingehen, und so

*) Entwurf eines Systems der Sittenlehre (Schweizer) §. 29. S. 16

verzichtet er auf eigentliche Gotteserkenntniß überhaupt und spricht sich wie in seiner Glaubenslehre so auch in den philosophischen Schriften gegen alles Beweisen des Daseyns Gottes entschieden aus. Wenn er gleichwohl ein eigentliches Seyn Gottes in uns, in den Ideen und im Gewissen einräumt, ja Gott als „Bestandtheil unseres Wesens" gegeben seyn läßt, so will er eben von diesem „Seyn in uns" das unbegreifliche Seyn an sich unterschieden wissen,*) welches wir auch im Gefühl als der relativen Identität des Denkens und Wollens nur „an einem Anderen," also nicht rein und adäquat aufzufassen vermögen.**) — Doch versucht Schleiermacher (im Gegensatz zu Schelling) in dem Recurs auf den selbständigen Character des religiösen Gefühls eine reinliche Abgrenzung des philosophischen Denkens über Gott gegen das fromme Bewußtsein von Gott zu vollziehen, wenngleich die Idee eines einigenden Hereinwirkens der absoluten Einheit in die „relative" Einheit des Gefühls nicht consequent durchgeführt***) und die transcendentale Bestimmtheit des Selbstbewußtseins als Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit nur unvollkommen motivirt wird.†)

*) Dialektik §. 216.

**) S. 152. 153. Christliche Glaubenslehre 1, S. 66. Vgl. Ulrici: Das Grundprincip der Philosophie, Bd. 1, S. 640 ff. und Beilage G. der Dialectik § 120 hrsgeg. v. B. Weiß im Anhang der Zeitschrift für Philos. 1878, B. 73. S. 13 „Gott ist nicht anders zu denken als in und unter einer bestimmten Anschauung, so wie auch auf religiösem Gebiet er nicht anders zu fühlen ist."

***) Dahin gehört z. B. der bemerkenswerthe Ausspruch, daß wir den Begriff Gottes insoweit haben, als wir in der Identität des Denkens und Seyns ein Bild der Gottheit sind (Dialekt. S. 322).

†) Vgl. meine Abhandlung: „Schleiermacher's Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie", 1877 S. 80. 81 — Es sei mir gestattet, auf einige der jene Arbeit beurtheilenden Besprechungen, (aus denen theilweise zu lernen war,) zu erwidern: 1, daß in Schleiermachers Zeichnung der Idee des Absoluten die Problemstellung einer „positiven Identität", welche als „Quelle" alle „Gegensätze aus sich entwickelt," nicht völlig gleichwerthig ist mit der Formulirung einer schlechthinigen Indifferenz, sondern psychologisch-genetisch mehr entspricht jenem Begriff des absoluten Einen ungetheilten Seyns oder der Krafteinheit, welche von dem Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand begleitet und deshalb verschieden ist von der absoluten transcendentalen

Somit ist zu sagen, daß Schleiermacher Schelling's Fortschritt zur theoretischen Denknothwendigkeit eines göttlichen

---

Einheit, in welcher jener Gegensatz aufgehoben ist (vgl. Dial. § 148. 149), zeigt (versus Gottschick in Theol. Literaturzeitung 1878 Nr. 19. S. 474; vgl. Pünjer in Jenaer Literaturzeitung 1878; Holtzmann in Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 1878. B. 21. H. 4): a) eine Vergleichung von Dialekt. § 135 ff. S. 465. 433. 407 ff. mit den Bemerkungen von Jonas S. 80 und S. 115 und wird b) bestätigt durch die gründlichen Untersuchungen der neueren Schleiermacherphilologie, (Bruno Weiß über Schleiermachers Dialektik in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik 1879 B. 74. S. 74 ff. B 75. S. 275 ff. 252 ff. 261). Zur positiven Identität kommen wir durch den intellectuellen Einheitstrieb, das positive monistische Erkenntnißstreben, welches die Welttotalität des Idealen und Realen zur Einheit verknüpft; erst die kritische Vorsicht, mit welcher Schleiermacher die möglichen Objekte des eigentlichen Urtheils abzugrenzen sucht gegen das Gebiet des transcendentalen Möglichkeitsgrundes alles Wissens, führt zu der Behauptung, daß über diesen selbst nicht mehr geurtheilt werden kann, weil in ihm die Voraussetzung alles Urtheilens und Begreifens postulirt wird, und daß derselbe mithin nur negativ, als Indifferenz (versuchsweise auch als „Nichts") bezeichnet werden dürfe. Dazu kommt eine schwankende Verhältnißbestimmung von Denken und Seyn, wie sie von B. Weiß a. a. O. S. 261 aufgedeckt ist. Während ursprünglich das Ideale und Reale parallel neben einander hergehen und nur im transcendentalen Urgrund eins seyn sollen, so tritt allmählich (besonders in Beilage E 1831) der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven so hervor, das nicht das ganze Denken dem ganzen Seyn gegenübersteht, sondern das individuelle Denken dem Seyn und Denken außer ihm. Jetzt ist ein Subjekt im Spiele, welches mit allem auch sich selber begreifen will, — das Denken, welches alles erfassen will. So geht die Bestimmtheit des Gedankens deshalb verloren, weil der Denkende sein Denken mit in das All hineinsetzt, und ein Absolutes mit individueller Färbung gewinnt. vgl. Quäbicker S. 28.

2) Bezüglich der Bezeichnung von Schleiermachers Gottesidee als „Deismus," welche als „Schablone" incorrect sein mag, (vgl. Bender in philos. Monatsh. 1878, Gottschick a. a. O., Köstlin in Herzogs Realencyclop. 2. Aufl. B. V, 305, sub. v. „Gott." — Ich lehnte mich an eine Definition Kants in dessen leider so gut wie unbekannten „Philosophischen Religionslehre" [nach Vorlesungen von einem Unbekannten herausgegeben Leipzig 1817 bei Franz]; vgl. darüber Thilo in Zeitschr. f. exacte Philosophie 1865) kommt es mir hauptsächlich an auf die negative Abgrenzung gegen die vorschleiermacherschen Formen des Pantheismus, in dessen Begriffsbestimmung namentlich des spinozistischen (versus Zarnke's Literär. Centralblatt 1879, 6, 162) ich (S. 102—104) der trefflichen Characterisirung und Eintheilung von Franz Hoffmann in dessen Abhandlung über Theismus und Pantheismus (Würzburg 1861) mich anschloß. Der Unterschied zwischen Schleiermachers Weltanschauung und Spinoza-Schelling'schem Pantheismus ist evident; auch die

Seyns mit Kant's Verzicht auf Erkenntniß des Transcendentalen verbindet und wie letzterer über die bloß theoretische Begründung der Gottes-Gewißheit hinaus in ein anderes Gebiet verweist, aber nicht, wie Kant, auf das moralische, sondern auf das specifisch religiöse. Auch darin liegt ein Unterschied, daß nach Kant der Grund für die Unerkennbarkeit Gottes in unserer subjektiven Unfähigkeit liegt, rein metaphysische Wahrheiten überhaupt theoretisch zu erkennen, nach Schleiermacher dagegen überwiegend in dem einzigartigen Problem der Gottesidee, welches allen anderen denkbaren Erkenntnißobjekten incommensurabel sei.

So wichtig Schleiermacher's Gotteslehre für die Entwickelung der ontologischen Voraussetzungen geworden ist, so erscheint doch der eigentliche „ontologische Beweis"*) bei ihm in einen des Namens „Beweis" kaum noch würdigen Rest zusammengeschmolzen. Hingegen hat die ursprüngliche Form dieser Beweisführung seit Cartesius' Zeiten wohl Niemand so allseitig und einsichtsvoll zu würdigen gewußt als Hegel, freilich auf Grund einer Weltansicht, welche das Seyn überhaupt als Produkt des logischen Gedankens faßte und deshalb mit der Rehabilitirung der Anselm'schen Conception leichtes Spiel hatte.

3. Die Selbstentfaltung der logischen Idee.

Hegel erkennt den ontologischen Beweis, allerdings ohne strengere Unterscheidung seiner verschiedenen Formen, im Wesentlichen an und tadelt nur 1., daß die innere Harmonie der ver-

---

natura naturans des Johannes Erigena konnte Schl. als pantheistisch abwehren (Dial. S. 168). Nach B. Weiß (S. 65 B. 76) steht das Absolute der Schleiermacherschen Speculation über der Pantheistenidee, verneint und bejaht mit allen auch sie und ist größer als sie, obwohl für die Erkenntniß Nichts. — Sucht man nach einer der Schleiermacherschen relativ congruenten Gotteslehre, so möchte sich (sit venia dicto!) die einzig analoge Weltanschauung in dem chinesischen Taoismus des Laotse finden.

*) Dialect. § 188. S. 121. Gesch. d. Philosophie S. 186. 187 vgl. Bruno Weiß: Beilage G. der Dialectik in Zeitschrift f. Philos. 1878, B. 73, Beilage S. 10 § 96: Nach einer andern Art der Existenz des Absoluten fragen, heißt in das absolute Nichts gehen und ist das eigentlich Transcendente. Es wird nothwendig jeder Versuch dieser Art, indem er Erweiterung sein will, nur Beschränkung.

schiedenen Realitäten unter einander nicht bewiesen werde, und 2., daß schon von Anselm die Einheit von Denken und Seyn in Gott bloß als Voraussetzung behandelt worden, während dieselbe als Resultat des sich selbst begreifenden Begriffs hervorgehen müsse; er stimmt also hierin der Anforderung bei, welcher die Methode Schelling's zu entsprechen suchte. Hegel widerlegt nun namentlich den Entwurf, das Seyn könne als solches nicht im Begriff enthalten seyn, also auch nicht aus demselben gefolgert werden, indem der Begriff stets derselbe bleibe, ob ihm ein Seyn entspreche oder nicht. Wenn ~~Kant~~ Kant dies mit den hundert Thalern „plausibel gemacht" habe, so entgegne er, es handle sich hier nicht um einen Begriff; hundert Thaler oder irgend eine Verstandesbestimmtheit im Kopfe oder eine abstract sinnliche Vorstellung wie Blau seyen keine Begriffe. Der wahre Begriff bewähre sich darin, daß er sich in seiner Allgemeinheit negirt, sich durch eigenes subjektives Thun besondert, bestimmt, dann wieder diese objektive Verendlichung seiner selbst negirend aufhebt und durch diese Negirung identisch mit sich ist. Jenes negirbare Allgemeine seiner selbst ist aber das Seyn, die an und für sich begriffslose Unmittelbarkeit des Begriffs: dieses Seyn wird durch die subjektive Thätigkeit des Begreifens aufgehoben, dann aber durch die Selbstobjectivirung und die aus der Negirung auch dieses Objekts entspringende Identität mit sich als Resultat, nämlich als Material zur Realisirung des wahren Begriffs, wiedergewonnen. Somit ist der Begriff diese Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen, und dieses also ist vom Begriff unabtrennbar. Der Begriff ohne Seyn ist ein Einseitiges und Unwahres, denn er ist selbst dies, seine Einseitigkeit, die in der bloßen Subjektivität liegt, aufzuheben: „es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt." Aber während alle endlichen Dinge, weil sie ihre Begriffsnatur erst von dem an und für sich seyenden Begriff erhalten, dem Begriff nicht entsprechen, ihre Endlichkeit vielmehr darin besteht, daß „der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der

Bestimmung verschieden ist", — so ist Gott der reine Begriff als solcher, die absolute Thätigkeit, durch die Negation seiner Besonderung identisch mit sich zu seyn. „Gott als Geist oder als Liebe ist dies, daß Gott sich besondert, den Sohn zeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem Sichselbst hat, mit sich identisch ist." — „Der Begriff des Geistes ist der an und für sich seyende Begriff, das Wissen." Dieser Begriff in seiner ewigen Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen, ist der „Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit;" dieser Begriff ist „identisch mit dem Seyn."*)

Indem Hegel Gott als Geist faßt, als immanente Bewegung, oder, wie er sagt, „Proceß sich selbst zu objektiviren," so entgeht er dem Verhängniß Schelling's, sich mit der gesuchten Einheit von Denken und Seyn schließlich in dunkler Unterschiedslosigkeit verlieren zu müssen. Schelling gegenüber — namentlich der einfacheren Ausdrucksweise seiner früheren Periode — bleibt der Einwand möglich, wie im absoluten Denken die Identität mit dem absoluten Seyn unmittelbar enthalten sey, indem sie, „eh' wir's uns versehen, mit Gewalt auf uns einstürzt," so könne auch dieses vermeintliche Seyn als reines Denken, bloße Begriffsabstraction, gefaßt werden, weil es von dem Denken nicht unterschieden werde. Die unerklärte, weil unvermittelte, Ableitung endlicher Unterschiedenheiten aus der unendlichen Unterschiedslosigkeit würde (auch bei Schleiermacher) zur Kehrseite haben, daß wir in der göttlichen Einheit ebensowohl reines Gedankenbild ohne Seyn, wie reines Seyn ohne intelligibeln Inhalt vorstellen dürften: Hegel hingegen will die Einheit von Seyn und Begriff so fassen, daß „auch beide Seiten in ihm unterschieden sind,"**) daß sie aber „die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen." Durch solche immanente

*) Religionsphilosophie II, S. 472 — 475. 479 — 482. Vgl. Gesch. der Philos. III, 164 ff. (I. Aufl. 1836). Logik (Encyclopädie VI) 110 — 113. 175 ff. Religionsphilos. II, S. 173 — 175.

**) Religionsphilosophie II. (Abhandlung über die Beweise für das Daseyn Gottes), S. 482.

Lebendigkeit des objektiven Gottesbegriffs ermöglicht Hegel ebenfalls eine subjektive Vermittelung des bloßen Reflexionsdenkens zum unendlichen Denken; Schelling konnte dieses, was Hegel „Erhebung zu Gott" nennt, nur durch einen Sprung gewinnen, während Hegel die typisch-organische Vermittelung alles Endlichen für das Erfassen des Ewigen richtiger zu würdigen und in genetischer Methode darzustellen im Stande war. Hegel's ontologisches Resultat ließe wenig gegen sich einwenden, wenn nicht der (von Hegel nicht verhehlte, aber nur im conträren Sinn verstandene) Satz des „Widerspruchs" die Möglichkeit des Zweifels und damit die Nothwendigkeit nahe legte, näher zu begründen, weshalb das in dem „an sich" wahren Begriff gedachte Seyn nicht dennoch in Wirklichkeit als Nichtseyn sich herausstelle, d. h. ob nicht Wahrheit und Wirklichkeit möglichenfalls inkongruent seyn könnten. Oder wie Schelling*) die Verworrenheit Hegel's rügt: er verwechsele die Sätze „Gott ist nothwendig das Seyende" und „Gott ist das nothwendig Seyende".**) Diesen Einwurf, ob denn die gedachte Wahrheit des nothwendigen Seyns das an sich nothwendige Seyn darthun könne, — würde man in Anlehnung an Hegel'sche Ideen so zu entkräften versuchen können, daß man den wahren Begriff nicht bloß von „Vorstellungen" und „Verstandesbestimmtheiten", wie Hegel thut, sondern vor allem von „falschen", „irrthümlichen" Begriffsbildungen unterschiede und so zur Differenz gelangte zwischen der in sich widerspruchsvollen bösen Weltwirklichkeit, sowie der entsprechenden irrthumsfähigen Denkform, welche ihrem wahren Ideal nicht entsprechen, und zwischen der göttlichen Substanz, die jeden „Widerspruch" ausschließt, deren Wahrheit zugleich Seyn seyn müsse und demgemäß ein höheres Vermögen, die „Erhebung", in uns voraussetze, in Kraft dessen

---

*) Schelling: Zur Geschichte der neueren Philosophie. I, X. S. 65. 66.

**) Hingegen trifft der andere Vorwurf nicht zu („daß es der Idee Gottes widerstrebe, bloße Potenz zu seyn, sey doch nur aus dem traditionellen Gottesbegriff entlehnt"); denn der richtige Gottesbegriff gilt hier eben als voraussetzbar, wenngleich nicht als bloße Voraussetzung.

wir truglos erkennen können. Beide unterscheidet Hegel so wenig, daß seine Beweisform auf das Universum als mangelhafte Wirklichkeit anwendbar und damit hinfällig wird. Nicht also weil unser Begriff von dem logischen Weltproceß wahr ist, muß dieser auch wirklich seyn, sondern sofern der logische Proceß ebenso wie alles Seyn in Gott wurzelt und deshalb als ansichseyender Begriff auch in uns eine Erhebung zu dieser wahren Denkform zu schaffen vermag, dürfen wir die Identität von Wahrheit und Wirklichkeit in Gott setzen. Dahin geht jenes Anselm'sche Dictum: „Si invenisti Deum esse veritatem, quomodo intellexit anima hoc nisi videndo lucem et veritatem per lucem tuam et veritatem tuam!“ (Proslog. 14), und und eben darin wurzelt auch der formell vitiöse Recurs des Descartes auf die Abhängigkeit des Gottesbegriffs von seinem objektiven Correlat, von Gott selbst. Denn es ist allerdings ein völlig einzigartiges Verhältniß, das dieser Begriff zu seinem Gegenstande hat, indem hier der frei Begreifende, falls er richtig begreifen will, die absolute Abhängigkeit der begreifenden Activität von dem Problematischen, daß er eben begreifen will, anerkennen und als Maxime in seinen Willen aufnehmen muß.

Die Unmöglichkeit, Gott von außen, d. h. anders als durch Gott zu erkennen, führt von der bloß problematischen Conception der Gottesidee zur Ausschau nach einer Selbstoffenbarung Gottes, denn nur „In Deinem Licht sehen wir das Licht“: eine Wahrheit, auf die in neuester Zeit Dorner hingewiesen hat. Nach Hegel hingegen ist die Vernunft die Gewißheit des Bewußtseyns, in sich selbst schon „alle Wahrheit und alle Realität zu seyn“.

Wenn wir Schelling's Gottesbegriff resümirend als den des metaphysischen Subjekt-Objekts bezeichnen können, in welchem das Seyn die Grundbestimmung bilden soll, während umgekehrt bei Hegel die logische Idee aus sich heraus den Widerspruch des Nichtseyns als einen aufzuhebenden erst setzt, — so liegt zwischen beiden die Ontologie Schleiermacher's, nach welchem die Idee des Wissens zur Forderung einer vollkommen iden-

tischen Einsetzung von Denken und Seyn führt. Um diese drei Heroen der Philosophie schaaren sich fast alle späteren Bearbeitungen des Problems, soweit nicht Kant als das alleingültige Muster angesehen wird.

In der nachhegelschen Speculation sind wesentlich neue Gesichtspunkte für unser Argument nicht mehr geltend gemacht worden. Mit Ausnahme weniger selbstständiger systematischer Leistungen aus neuester Zeit hat das Argument fast nur eine kritische, bisweilende anerkennende, meistens abwehrende Berücksichtigung gefunden, welche wir in ihren einzelnen Vertretern, soweit sie vorzugsweise die ursprüngliche Hauptform des Beweises behandeln, in einem früheren Abschnitt bereits zu prüfen versucht haben.*)

*) S. 35. ff. Von weiteren Monographien, die mir inzwischen zugänglich geworden, ist nennenswerth:

1) A. Stoeckl's (Münster) Antrittsrede De argumento ut vocant ontologico quo existentia dei demonstrari solet (1862), welche auch auf Hegel, wenngleich nicht auf Mendelssohn und Schelling Rücksicht nimmt und besonders nachweist, wie die mit der Gauniloschen völlig übereinstimmende Kritik des „Divus Thomas" an Anselm's Beweisführung für das fernere Mittelalter und bis auf Cartesius hin maßgebend war und jede Fortentwickelung des Arguments abschnitt; wenn aber Thomas (bes. contr. Gentil. I, 10. 11) behaupte, der endliche Intellect könne Gott nur aus den Wirkungen erkennen und das Argument gegen die eines Offenbarungsbeweises nicht zu bedürfen Meinenden ganz richtig als unzulänglich kritisire, so sey doch die wissenschaftliche explicatio sive evolutio des unmittelbar durch sich evidenten Satzes „Deus est", falls nur auch die empirischen Beweise vorausgesetzt werden, als Zusammenfassung und letztes Glied in der Kette aller übrigen wünschenswerth, wenigstens als eine argumentatio quasi superabundans, wodurch die anderweitig gefundene volle Idee Gottes als eine das nothwendige Seyn einschließende abschließend explicirt werde.

2) E. Herwig's Rostocker Promotionsschrift „Ueber den ontologischen Beweis" (Berlin 1868), welche namentlich im Anschluß an Spinozas Beweisführung den Nachweis versucht, „daß es bisher nicht gelungen ist, dem ontologischen Beweise bei einer andern als pantheistischen Weltanschauung Geltung zu verschaffen." Auch nach Herwig hat Anselms Beweisführung als Exposition des religiösen Gemüthsinhalts philosophische Geltung (also ähnlich wie nach Stöckl und Rémusat a. a. O.), wenngleich die Begriffsbestimmung des minor verfehlt sey.

C. Die neuesten positiven Ausgestaltungen des Arguments.

Das von den meisten nachkantischen Vertheidigern des Beweises aufgenommene Problem, die Denknothwendigkeit Gottes logisch und psychologisch darzuthun, sucht O. Pfleiderer*) in der Form zu lösen, daß die Synthesis des Denkens und Seyns, die ursprüngliche Einheit des vernünftigen Geistes mit dem Seynsgrunde der Natur — also das von Schleiermacher betonte Postulat — combinirt wird mit der Analyse nicht sowohl des Gottesbegriffes als des begreifenden Geistes selbst. Wegen dieser Verbindung gebührt dem Entwurf Pfleiderer's eingehende Berücksichtigung, zumal sowohl diese an Hegel anknüpfende wie jene erstere Methode in einer von den üblichen Fehlern wesentlich gereinigten Anwendung erscheint. Zunächst wird der Schluß vom Geist auf den Geist für sich verfolgt, ausführlicher nachher die Synthesis erörtert. Nicht insofern soll sich aus dem Daseyn des Menschengeistes das Seyn Gottes ergeben, als dasselbe im menschlichen Denken über Gott unmittelbar und ipso facto gegeben sey, wie Strauß Hegeln interpretirt hat; sondern weil das Daseyn des Menschengeistes, aus bloßen Naturursachen nicht erklärbar, ein der letzten Naturursache entsprechendes Geistesprincip als ebenfalls seyend voraussetze. Schon das Denken ist ein geistiger Act, in welchem der Mensch sein Hinausseyn über die Sinnenwelt durch die Negation des Außereinander alles materiellen Mechanismus unzweideutig

*) Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1878. S. 386, 402—407.

kund giebt. Der Grund des menschlichen Geistesactes kann also nur im unendlichen Geist liegen als dem einzigen Prinzip, das, abgesehen von der materiellen Natur, vorauszusetzen ist und auch dieser selbst zu Grunde liegt.

Geben wir dieser Folgerung eine der ursprünglich ontologischen Beweisart Rechnung tragende Wendung, so ließe sich zugeben, daß das intellektuelle Suchen und Finden solchen Princips ein (nicht das) Suchen und Finden Gottes sey; ist umgekehrt die Idee Gottes erfaßt, so muß sie als das Princip alles Seyenden wie des vernünftigen Geistes erkannt seyn. Auch wenn diese Gottesidee nur eine nicht willkürliche Fiction, aber naturgemäße Production des Geistes ist, — ganz abgesehen davon, daß sie weiterhin auch als nothwendige Voraussetzung jedes zusammenhängenden vernünftigen Denkens soll erkannt werden, — so läßt sich schon weder von dem Begreifen jener Idee noch von dem Resultat dieses Begreifens, dem Gottesbegriff, das Seyn trennen: Das Seyn dessen im Allgemeinen, wodurch der einzelne begreifende Geist allererst möglich ist, das Seyn des Geistes abgesehen von dem einzelnen Geist. Bei allen anderen Begriffen ließe sich das Seyn des begreifenden Denkens losgelöst denken von dem Seyn seines Inhaltes, hier aber würde dieser *χωρισμός* zu einer tautologischen Disjunction führen (entweder der sich begreifende Geist oder das Sichbegreifen des Geistes ist); dem postulirten Princip käme eben deshalb das Seyn zu, weil es mit Rücksicht auf das Seyn erst postulirt wird. Wenn nun schon mit jedem Begreifen eine Intention auf das Erfassen jenes Princips (des Ansichseyenden) gegeben ist, so wird mit dem Begriffenhaben dieses Princips selbst die Ueberzeugung von seiner Unumgänglichkeit um so unlösbarer verknüpft seyn. — Nur dürfte nicht übersehen werden, was schon bei Carteſius zu rügen ist, daß die Anwendung des Causalitätsgesetzes, wonach ein Etwas seyn muß, weil ein bestimmtes Anderes ist, auf die Vorstellung des Geistes nicht ohne Weiteres solche Anwendung findet wie auf Gegenstände der Anschauung. Stoff kann nur aus

Stoff werden, — erst ein Sprung aus dem Erfahrungsgebiet heraus führt zur Schöpfungsidee. Daß das Causalgesetz zunächst Anwendung auf das Erfahrungsgebiet hat, ist nicht zu bezweifeln; ob der naturgemäße Versuch, auf weitere Gebiete es anzuwenden, berechtigt sey, bleibt vor der Hand discutabel. Sogar Descartes' paradoxem Zirkel, das höchste Wesen könne nicht als Urheber einer illusorischen Gottesidee gedacht werden, deshalb müsse unsere Gottesidee wahr seyn, — liegt das Richtige zu Grunde, daß die geistige Idealität unseres Wesens zurückweist auf eine entsprechende geistige Causalität; aber solche Idee eines Urgeistes ist uns zunächst nur als mögliches Problem aufgegeben.

Hingegen kann die Kategorie des Allgemeinen und der logischen Möglichkeit, von dem das Einzelne Specialanwendung sey, von geistigen Dingen schon logisch nicht weggedacht werden, muß somit auch auf das Seyn des Geistes anwendbar seyn. Auch Kant giebt theoretisch zu, daß zwar empirische Erkenntniß ohne Denken durch Kategorien nicht möglich sey, daß dagegen, wenn ich „alle Anschauung weglasse, doch noch die Form des Denkens, die Art dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung seinen Gegenstand zu bestimmen, übrig bleibe" und daß sich die Kategorien insofern weiter erstrecken als die Anschauung, weil sie Objecte überhaupt zum Gegenstande haben können (Kr. d. reinen V. 4. Aufl. Riga S. 309); erst in praktischer Rücksicht läßt er die Vernunft selbst auf den Begriff einer obersten Weltursache nach moralischen Gesetzen hinleiten. — Es fragt sich indeß, ob die Gottesidee völlig spontan und naturgemäß zu Stande kommt und ob das Ergebniß ihrer begrifflichen Fixirung als Geistesprincip solchem geistigen Naturdrange entspricht, ob namentlich ein positives Erkennen dieses Princips in die Reihe wissenschaftlicher Probleme fällt. Die Beantwortung der ersteren Frage ist Sache der Religionsgeschichte und wird hier auf Grund der neueren Literatur über den Ursprung der Religion als bejahend angenommen werden dürfen; in der psychologischen Analyse des Gottesbewußtseyns dagegen herrscht so

große Meinungsverschiedenheit, daß bei Beurtheilung jeder fremden Gedankenreihe größte Vorsicht geboten ist.

Wenn man die Gottesidee vom rein geistigen Standpunkt aus verstehen zu müssen glaubt, so schließt dies eine Unterscheidung zwischen dem sittlichen und dem intellektuellen Selbstbewußtseyn nicht aus. Im moralischen Beweise läßt nun Pfleiderer eigentlich nur diejenige Schlußweise gelten, welche auf Gott als geistigen Gesetzgeber führt, während die andere Beweisart, einen Weltregenten als gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der für seine Realisirung organisirten Naturwelt zu postuliren, soweit sie nicht auf die erstere Form zurückgreift, insofern abgewiesen wird, als darin eine äußerliche Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als Motiv wirke, deren angeblich ethischer Zweck — auch bei Kant inconsequenterweise — geradezu unethischen Charakters sey. Das mit dieser Auffassung Kant's zusammenhängende Unterschätzen der populärsten Art des moralischen Gottesbeweises wird nun in Pfleiderer's Religionsphilosophie verhängnißvoll für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Schließen aus Thatsachen des moralischen und andererseits des intellektuellen Selbstbewußtseyns*).

*) S. unten S. 126. Bezüglich der verschiedenen Auffassung von Kant's Moralbeweis möchte ich vier Typen unterscheiden, die an folgenden Autoritäten ungefähr congruente Vertreter finden: Daß Kant der Tugend als Glückwürdigkeit schon an sich ein Moment der Glückseligkeit beimesse, räumt Cohen (Kant's Begründung der Ethik) ebenso wie Pünjer (die Religionslehre Kant's) ein, jener billigend als in consequentem Zusammenhang mit den Kantischen Grundlagen, dieser mißbilligend als in schroffstem Widerspruch mit denselben. Dagegen tadelt O. Pfleiderer und lobt Gottschick (Kant's Beweis für das Daseyn Gottes; Torgau, Gymnasialprogramm 1868), daß Kant der Tugend, sofern sie Glückwürdigkeit ist, an sich ein Moment der Glückseligkeit noch nicht beimesse. Eine genaue Prüfung dieser Grundtypen würde zu weit vom Thema abführen; ich gestehe in dem Ergebniß der Untersuchung Gottschick's die zutreffendste Wiedergabe (wenn auch die Beurtheilung namentlich der Verhältnißbestimmung zwischen Religion und Moral einer mehrfachen Ergänzung bedarf,) des berühmten, oft angefochtenen Beweises zu finden. Der Sinn ist hiernach folgender: Wir können mit ungeschwächter Kraft nur dann unserer sittlichen Bestimmung nachstreben, wenn wir im Stande sind, den gesetzmäßigen (gegen die sittlichen Gesetze unserer Erkenntniß gleichgültigen) Zusammenhang der Sinnenwelt, von dem

Wäre eine adäquate Analyse des wunderbaren Vorgangs, wodurch das einfache sittliche Bewußtseyn von dem Glauben an die sittliche Bestimmung zum Glauben an den Weltregenten geführt wird, möglich, so möchte ein ohne jeden eudämonistischen Coefficienten (wie Pfleiderer und Pünjer ihn rügen) wirksamer Akt der Synthesis zwischen der Welt des sittlichen Geistes und der Naturordnung sich als innerster Nerv solcher intuitiven Denkweise enthüllen: diese endgültige Funktion idealer Synthesis scheint aber Pfleiderer dem ontologischen (intellektuellen) Urtheilen vorbehalten zu wollen; (das Gottesbewußtseyn, in welchem der Gegensatz von Selbst und Welt aufgelöst ist, diese „unmittelbare Selbstbezeugung des absoluten Geistes" im menschlichen Geist, ist die Erfahrungsprobe des ontologischen Beweises, indem dieser jene mystische Form unmittelbarer Gewißheit in spekulativer oder auch syllogistischer Darstellung zum Ausdruck bringe.) Nur der Einklang unserer vernünftigen Gesetze und Zwecke mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt soll ein auf das moralische Gebiet entfallendes Ergebniß der kosmo-teleologischen Metaphysik seyn, sofern das Sittengesetz als ein Specialfall des grundlegenden Weltgesetzes, die sittliche Ordnung als ein Reflex der Ordnung des Ganzen angesehen wird. Die vollkommene Einigung zwischen Selbst- und Weltbewußtseyn leistet in Pfleiderer's Entwurf erst der ontologische Beweis in seiner weiteren Fassung, während die erstere, bereits besprochene Form nur das intellektuelle (wie der Moralbeweis das sittliche) Geistesprinzip finden lehrte. —

Wie alle Beweise für das Daseyn Gottes, so ist auch der ontologische nach Pfleiderer ein Glied in der Kette denkender

---

unsere Existenz und der Erfolg unserer sittlichen Handlungen abhängt, als zweckmäßiges Mittel für die Realisirung unserer sittlichen Bestimmung zu beurtheilen. Dies können wir nur durch die Idee eines intelligibeln moralischen Urhebers der Natur. Die Glückseligkeit entspricht (als bedürfnißlose Seligkeit) einer religiösen Freiheit von der Welt. — Vgl. besonders Kant's Kritik der prakt. Vernunft (Von den Triebfedern der reinen pr. V. V, 92: „Dieser Trost (durch Pflichterfüllung seiner Menschenwürde genügt zu haben) ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben").

Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewußtseyn erhoben hat, das Erkennen einer Bewußtseynsthatsache als denknothwendigen Geistesphänomens. Aber wie schon den vom Weltbewußtseyn ausgehenden Beweisen, dem kosmologischen und teleologischen, als höhere Stufe der an das sittliche Selbstbewußtseyn, die zweite Hauptquelle des Gottesbewußtseyns, anknüpfende Moralbeweis gegenübersteht, so entspricht der ontologische als wissenschaftlicher Ausdruck der geglaubten Einheit zwischen Welt und Ich, als logische Entwickelung der versöhnenden Einheitsidee, die als Vorstellung von Gott dem Begründer der Außenwelt wie des inneren Lebens in das sonst zwiespältige Bewußseyn eintritt, — der *christlichen* Gottesidee, während jene logisch und faktisch voraufgehenden Entwickelungsreihen der indogermanischen und der semitischen Eigenart entsprechen.

Diese im Anschluß an *Hegel's* Religionsphilosophie entworfene Eintheilung wird an den ontologischen Beweis vor allem die Forderung stellen, an das Problem der Erkenntnißtheorie anzuknüpfen und die Uebereinstimmung der geistigen Subjektivität mit den Objekten der Wahrnehmung zu verwerthen. Nach *Pfleiderer* soll der Möglichkeitsgrund unseres Wissens, welchen Schleiermacher in jener postulirten Verknüpfung des Denkens und Seyns zwar voraussetzen zu müssen meinte, aber bloß aus *negativem* Grunde und in selbst unwißbarer *Jenseitigkeit*, — auch *positiv* aus der erfahrungsmäßigen Uebereinstimmung der Seynsgesetze mit den logischen Gesetzen als schöpferische Vernunfteinheit dargethan werden können und weiterhin als reale Versöhnung des Zwiespalts zwischen Subject und Object, zwischen Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn, d. h. als religiöses Gottesbewußseyn, uns „geoffenbart" und *immanent* werden. — Ich darf die lesenswerthe Ausführung (S. 403—407) als bekannt voraussetzen. Daß auf die *Erfahrung* zurückzugreifen ist, kann der ontologischen Beweiskraft keinen Abbruch thun; wir finden ein Gleiches nicht

nur bei Carteſius und in Spinoza's causa sui, ſondern ebenſowohl in der leitenden Idee der Anſelm'ſchen Beweisart wie in dem Problem, durch welches Kant dem Argument eine neue Entwickelnug ſchuf. Nur möchte ſich zweifeln laſſen, ob jemals erfahrungsmäßig nachgewieſen werden kann, daß die Uebereinſtimmung zwiſchen den ſpontanen Geſetzen unſeres Denkens und den Welterſcheinungen, „den Conjunkturen der Geſtirne im Weltall ſo gut wie in den Leiſtungen der techniſchen Werkzeuge im täglichen Leben," — ob dieſe anſcheinende Harmonie nicht auf Grund Berkeley-Fichte'ſchen Idealismus' als eine in ſich zwar übereinſtimmende aber die Idee der Objectivität ſelbſt erſt erzeugende Erſcheinung angeſehen werden dürfe, die lediglich auf der Conſtruction unſerer geiſtigen Faſſungskräfte baſire und, wie Helmholtz ſagt,*) „für mehr als eine außerordentlich brauchbare und zuverläſſige Hypotheſe nicht erkannt werden kann." Bezüglich der Raumanſchauung (z. B. in der aſtronomoniſchen Weltbetrachtung) iſt der Streit zwiſchen Fr. Alb. Lange und F. Ueberweg, ob nicht „für ein Weſen, welches ſich etwa den Raum nur in zwei Dimenſionen vorſtellen könnte, auch ein mathematiſcher Zuſammenhang der Erſcheinungen (Geſtirnbewegungen) gegeben ſeyn würde, obwohl es niemals den Gedanken unſerer Stereometrie faſſen könnte",**) — noch nicht als ausgetragen zu erachten. — Doch hat Pfleiderer bei Gelegenheit ſeiner Beurtheilung der neueren deutſchen Philoſophie die Unhaltbarkeit der ſubjectiviſtiſchen Entſcheidung als auf willkürlichem Dualismus beruhend und zum Skepticismus führend erörtert.***)

Von dieſem Problem abgeſehen, hat Pfleiderer alle weſentlichen Momente der durch Kant angebahnten Modifikation

---

*) Die Thatſachen in der Wahrnehmung (Rede bei der Gedächtnißfeier der Stiftung der Berliner Univerſität 3. Aug. 1878) S. 35.

**) Fr. A. Lange: Geſchichte des Materialismus. 1866. S. 497–99. Ueberweg: Logik, § 41 und die daſelbſt citirte Abhandlung zur Theorie des Sehens.

***) Letzteres z. B. a. a O. S. 19—21.

der ontologischen Frage berührt. Namentlich wird theoretisch begründet, was Kant aus praktischen Gründen anzunehmen für zweckmäßig erklärte: nämlich das Berechtigte des Verfahrens, „als ob" eine höchste Einheit (zwischen Geist und Natur) sey; und zwar können wir diese Begründung, entsprechend den Kant-Kritiken in folgende Gedankenreihen zerlegen. In der praktischen Vernunft wird (nach Kant) der Conflikt zwischen der Abhängigkeit des Menschen als Sinnenwesen und der Autonomie seiner geistigen Zwecke gelöst durch den Glauben an die Einheit der Zwecksetzenden Vernunft mit dem Urheber der Sinnenwelt. Dies berührt den Punkt des religiösen Einheitsbewußtseyns (das einigende „Hereinwirken des transcendentalen Einheitsgrundes in das wirkliche Bewußtseyn, wie es im Gottesbewußtseyn zu Stande kommt"), worin nach Pfleiderer der ontologische Beweis an den moralischen anknüpfen darf, indem beide in ihrer Weise die Einheit der sittlichen und der allgemeinen Seynsgesetze darthun sollen.*) In der Kritik der Ur-

*) Wenn der moralische Beweis dieses in Form der Postulirung eines Weltregenten (wie bei Kant) selbst vollständig leistet, so dürfte die Solidarität beider Beweise nur darin beruhen, daß das ontologische Denken wie alles so auch das sittliche Seyn in unzertrennbarem Zusammenhang mit dem denkenden Urtheilen des vernünftigen Geistes erkennen lehrt; die „Versöhnung" des zwiespältigen Bewußtseyns hat aber wie überall so auch bezüglich der moralischen Thatsachen hier nur metaphysischen Character, greift also extensiv hinaus über den ethischen Gottesglauben, der zwar naturwahrer und intensiver auftritt, aber nicht von so unbeschränktem Denken begleitet ist, und dessen versöhnende Wahrheit weniger auf monistischer als vielmehr auf entsagender Grundlage wirkt.

Ich möchte deshalb die Rollen umgekehrt vertheilen. Gerade dasjenige Moment unseres Gottesglaubens, welches Pfleiderer noch dem sittlichen Bewußtseyn entlehnen will und deshalb (anhangsweise) dem Moralbeweis glaubt vindiciren zu dürfen, — die Voraussetzung eines an sich seyenden Einklangs unserer vernünftigen Gesetze mit dem allgemeinen Gesetz und Zweck der Welt, hat zunächst nur metaphysischen Werth und würde insoweit erst in der ontologischen Synthesis zum adäquaten wissenschaftlichen Ausdruck kommen. Dagegen erwächst diejenige Einigung unseres moralischen Selbstbewußtseyns mit dem unser Abhängigsein bezeugenden Weltbewußtseyn, wie sie im religösen Gottesglauben als versöhnendes Vertrauen vorliegt, unmittelbar aus moralischem Boden und dürfte von einem Moralbeweis in erster Linie zu verwerthen sein.

theilskraft ist die Angemessenheit der Natur zu einem logischen System oder die formale Zweckmäßigkeit der Natur die rettende Idee, welche vor der widerspruchsvollen Annahme schützen soll, als stehe das Vernunftbedürfniß nach objektiv-geordneter und zweckhafter Naturwirklichkeit einem an sich zusammenhangslosen Chaos gegenüber. In der Kritik der reinen Vernunft endlich leistet dem Verstande den analogen Dienst, die empirische Forschung unter einen leitenden Gesichtspunkt zu bringen, die regulative Maxime der Gottesidee, nämlich das praktisch motivirte Princip, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allbedingenden nothwendigen Einheit entspränge, „um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung zu gründen." Daß dieses erkenntniß-theoretische Regulativ identisch ist mit jenem ästhetisch-teleologischen, hat ausführlich in neuerer Zeit Stadler*) erörtert, auf die Bedeutung des Zusammenhangs hat schon eingehend Baader**) und Schopenhauer***) wenigstens andeutend hingewiesen, und zwar so, daß jener zugleich und vorzugsweise noch den Zusammenhang des praktischen mit dem ästhetischen, Schopenhauer den des erkenntniß-theoretischen mit dem praktischen Princip in's Auge faßt; denn auch der von Kant anerkannte moralische Gottesbeweis führt auf dasselbe Ziel hinaus wie die genetische Darstellung der anderen regulativen Principien.

Läßt sich demgemäß die Denknothwendigkeit Gottes erkenntniß-theoretisch auf die Idee des Wissens†), ästhetisch auf die Erfahrungsthatsache begründen, daß die subjek-

---

*) Stadler: Kants Teleologie und ihre erkenntnißtheoret. Bed. (1874.) vgl. Gottschick a. a. O.

**) Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik. S. 7 — 11 (B. V. der sämmtl. W.)

***) Am Schluß der Kritik der Kantischen Philos., im ersten Band der „Welt als Wille und Vorst." S. 627 — 633.

†) Pfleiderer: „Es müßte auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seynsgesetzen in Zwiespalt lägen". S. 404.

tiven Formen der Verknüpfung der Bewußtseynsphänomene in Uebereinstimmung stehen mit den objectiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge*) (Kant's Idee der formalen Zweckmäßigkeit; beide Begründungen fallen, wie im Wesentlichen auch bei Kant, für Pfleiderer zusammen), ethisch endlich auf die religiöse Gewißheit eines versöhnenden Einheitsgrundes zwischen Welt- und Selbstbewußtseyn: so klingt in Pfleiderer's Ausführung zwischenhin die Ergänzung durch jenes dritte Moment an, an dessen mißlungener Verwerthung Carteſius gescheitert und das seither hauptsächlich von J. G. und J. H. Fichte, neuerdings besonders von E. Biedermann wieder in den Vordergrund gerückt war: die der Naturcausalität analoge Selbständigkeit einer geistigen Urprincips, ohne dessen Annahme das Daseyn des Menschengeistes ebenso wenig verstanden werden könne, wie die Verknüpfung von idealer Geistigkeit und realer Natürlichkeit im endlichen Geisteswesen erklärbar seyn würde ohne den Hintergrund eines urbildlichen unendlichen Wesens. — Diese Ergänzung, die, wie erwähnt, im Anschluß an die Hegel'sche Idee gleich zuerst erörtert wird, scheint es begründen zu sollen, daß Pfleiderer das ontologisch erschlossene Urwesen vorwiegend als „Geisteswesen", „absoluten Geist" bezeichnet. Wir können diese Beweisidee gegenüber der erkenntniß-theoretischen, ästhetischen, religiös-ethischen Modification als die spezifisch metaphysische bezeichnen. Freilich werden wir von der „ontologischen" Verknüpfung des Geistesprincips mit dem Naturprincip zu der Consequenz gedrängt (die Pfleiderer vermeidet, indem er jenes Einheitsprincip überwiegend als „Geisteswesen" bezeichnet), daß der absolute Geist zugleich absolute Natur ist (etwa im Sinne der Baader'schen Philosophie), während Biedermann's Folgerung: „Das Ich

*) Indem das Denken nicht bloß zum Wissen der einzelnen Welterscheinungen, sondern zum Begreifen der Formen und Gesetze ihres Zusammenhanges gelangen will, so zeigt uns die Erfahrung, daß „die Gesetze, die unser Denken, aus dem Seinigen nehmend, in die Welterscheinungen hineinträgt, auch wirklich in diesen liegen." a. a. O.

ist eine Synthesis von Natur und Geist, die aus der Basis der Natur hervorgeht; die Natur ist nicht der Grund derselben, also setzt sie Geist als Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes voraus"*), — einen offenbaren Fehlschluß, mindestens eine starke Ungenauigkeit involvirt. Die Natur ist nicht der einzige Grund der Synthesis; aber so gut wie „Geist" könnte auch „Natur" im doppelten Sinn, endlich und absolut, gebraucht und die absolute Natur in Einheit mit dem absoluten Geist als Urgrund bezeichnet werden. Unter dieser absoluten natura non naturata würde eben die Seynsnothwendigkeit des absoluten (freien) Geistes zu verstehen seyn.

Pfleiderer wie Biedermann erklären nur diejenige Hauptart ontologischer Beweisführung für zulässig, welche seit Kant fast ausschließlich entwickelt worden ist: den Nachweis der Denknothwendigkeit der Gottesidee. Auch Lipsius verwirft die durch Kant in ihrer Nichtigkeit aufgedeckte Schulform und erklärt den Nachweis der Nothwendigkeit, die Idee Gottes zu denken, als den Nerv des Beweises. Lipsius räumt ein, daß mit der Idee Gottes als des ens a se es sich anders verhalte als mit allen Vorstellungen endlicher Realitäten; „ist einmal die Nothwendigkeit für unser Denken, uns den Gottesbegriff zur Erklärung des Welträthsels zu bilden, stringent erwiesen, so folgt auch die Nothwendigkeit für unser Denken, jenem Begriff objective Realität zuzuschreiben." Aber jener erstere Nachweis scheitere an der Unmöglichkeit, mit wissenschaftlicher Stringenz die religiöse Weltbetrachtung überhaupt nothwendig zu begründen, schon weil sie „das der exacten Wissenschaft zugängliche Gebiet überschreitet". Dennoch liegt in dem Kern des ontologischen Beweises (neben dem des historischen) nach Lipsius die eigentliche Beweiskraft aller anderen: die unabweisbare Nöthigung zur religiösen Erhebung und Ausbildung der Gottesidee, einem Acte, der „für das Bewußtseyn des Frommen" den Thatbeweis bildet, welchen „der göttliche Geist von seinem eigenen Daseyn im Menschen-

*) Biedermann: Christliche Dogmatik S. 574. (1869.)

geiste führt", womit die „Gewißheit des realen Daseyns Gottes als des im Menschengeist sich beurkundenden absoluten Subjectes gegeben" ist. (Vgl. Lehrbuch der evang. protest. Dogmatik, § 277 – 289.)

Dagegen hat J. A. Dorner, wenngleich in eingeschränkter und geläuterter Form die vorkantische, ursprünglich anselmische Idee wieder zu Ehren gebracht, doch nur als geschichtlich zu würdigendes Entwickelungsmoment innerhalb des gesammten Beweisstadiums, welches das ontologische Argument zu durchlaufen habe.*) Daß in der Reihe aller Gottesbeweise Dorner dem ontologischen die erste, Pfleiderer und Biedermann die letzte Stelle geben, hängt gewiß nicht damit zusammen, daß Dorner auch aus dem gegebenen Begriff glaubt ein Seyn ableiten zu dürfen; — so daß etwa ein so gewonnenes Resultat zu dürftig ausfallen müßte, als daß es, wie Biedermann und Pfleiderer wollen, das Ergebniß der übrigen Beweise zusammenzufassen geeignet wäre: — im Gegentheil müßte gerade ein Ausgehen von der objektiven Idee Gottes das Recht geben, den volleren, sonsther relativ erwiesenen Wesensgehalt voraussetzen zu lassen. Vielmehr liegt der Grund in der verschiedenen Methode. Aehnlich wie Cartesius den eigentlichen ontologischen Beweis, den er in seinen Meditationes erst nach Abhandlung des causalen Rückschlusses auf den Urheber der Gottesidee vorgeführt hatte, in den mehr dogmatischen Principia philosophiae dem letzteren Verfahren vorangestellt hat, so geht Dorner dogmatisch von den begrifflich allgemeinsten Grundlagen aus, zu denen der denkende Forscher „phänomenologisch" vielleicht erst durch die reinste Abstraction von allem empirischen Stoff, also zuletzt, gelangt sein möchte. Pfleiderer und Biedermann hingegen verfahren wie Cartes in den Meditationen genetisch und sehen in der metaphysischen Universalität des ontologischen Arguments die resumirende Vollendung des

*) J. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre. I, (1879) S. 201—216. S. 255.

ganzen Beweissystems. Für eine solche Leistung findet freilich Dorner das Argument (in der von ihm anerkannten Form) nicht geeignet; es soll vielmehr nur den allgemeinsten Grundriß, die Stamina des Gottesbegriffs feststellen: eine Einschränkung, die aus der bloßen Methode nicht resultiren könnte, vielmehr mit dem gesteigerten Offenbarungsbegriff zusammenhängt, welcher nicht verstattet, eine rein methaphysische Gottesvorstellung, aus welcher sich deduciren und welche aus einer immanenten Gesetzmäßigkeit des denkenden Geistes sich postuliren oder gar ableiten ließe, an die Spitze der Wissenschaft von Gott zu stellen.

Dorner sucht geschichtlich und systematisch das ontologische Verfahren auf seine zwei Wurzeln zurückzuführen. Daß dem Begriff des Absoluten wesentlich inhärirt, auch als seyend gedacht werden zu müssen, sei das Problem, in dessen correcter Begründung Cartes und Spinoza die ursprüngliche Conception Anselms ergänzt haben; erst der neueren Zeit seit Kant sey es vorbehalten gewesen, die Denknothwendigkeit jenes Begriffes zu erhärten und mit diesem zweiten Moment die Anselmische Idee über die Sphäre der willkürlichen Subjektivität hinauszuführen. Die systematische Darstellung, in welcher diese Thesen kritisch und positiv entwickelt werden, geht aus von dem Gedanken des höchsten oder unbedingten, durch sich seyenden Wesens. Die Thatsache, daß ein solches gedacht wird, ist zugleich ein Beweis, daß in dem Moment, wo es gedacht wird, der Gedanke der (absoluten) Existenz mitgedacht werden muß. Daß die causa sui als existirend vorzustellen, wird (mit Spinoza) als analytisch feststehend vorausgesetzt; in der Beurtheilung der historischen Beweisformen lehnt Dorner nur entgegenstehende Behauptungen ab.*) Daß aber der Gedanke einer causa sui nicht ein fictiver sondern wissenschaftlich

*) Interessant ist als historische Anerkennung der Bündigkeit spinozisch-ontologischen (pantheistischen) Schließens die Rostocker Promotionsschrift von E. Herwig: Ueber den ontologischen Beweis (1868 Berlin, R. Kühn; Leipzigerstraße 14), welche über Descartes und Spinoza einige beachtenswerthe Gedanken entwickelt.

nothwendiger sey, beweise 1) die Unfaßbarkeit des Endlichen ohne den Gegensatz des Unendlichen. (Diese in ähnlicher Form schon von dem Stoiker Cleanthes ausgesprochene Idee läßt die doppelte Frage offen: a) Genügte nicht zum Wissen des sogenannten Endlichen, d. h. Wirklichen, eine bloß fingirte Vorstellung des Nicht-Endlichen? b) Erweitert die Vorstellung des Endlichen unsere Weltansicht in irgend etwas mehr als die des Wirklichen, Wahrnehmbaren?) 2) Die Nothwendigkeit einer (idealen Synthesis der atomistischen Vielheit des Seyenden und Möglichen in einem Einheitsprincip (Kant). Wissen werden wollendes Denken setzt voraus eine Urmöglichkeit des logischen Denkens, ohne welche nicht einmal Subjekt und Prädikat verknüpft werden könnten, ferner Eine Urmöglichkeit alles realen Seyns, das auch seine Möglichkeit in sich trägt, endlich das Einssein beider als Möglichkeit des Wissens. Daß wir diese Nothwendigkeit, ein absolutes Wesen zu denken, nicht selbst setzen, sondern als Macht, die auch eben dieses Denken setzt, verspüren, soll als Hauptergebniß dieser ontologischen Beweisführung gelten; denn die Erkenntniß eines allbedingenden Urwesens, welches als solches auch den es denkenden Gedanken bedingen muß, bildet den (logisch) ersten Wegweiser zur Offenbarung. Sie kann als ein intellektueller Impuls angesehen werden, der an das Grundräthsel der intellektuellen Welt anknüpft und ausmündet in das Bedürfniß nach einer volleren, erfahrungswirklichen Selbstmittheilung jenes sich unserm Denken aufzwingenden Urwesens, — einer Selbstmittheilung, zu welcher das wissenschaftliche Denken, auf dieser Stufe angelangt, „mit innerer Nothwendigkeit" sein Angesicht kehren müsse.*) — Wichtig aber ist für die Lösung der oben**) noch offen gelassenen ontologischen Grundfrage das Verhältniß, in welches nach Dorner der (auch von Pfleiderer anerkannte)

*) Ob als geschichtliche Bestätigung hierfür sich geltend machen ließe, daß ein Wirksamwerden eigentlicher Offenbarungssehnsucht unter den Völkern erst auf Grund keimender monotheistischer Einsicht einzutreten pflege, wäre ein interessantes religionsphilosophisches Problem.

**) S. 73. 74.

psychologisch-erkenntnißtheoretische Erweis der Denknothwendigkeit zu der logisch-metaphysischen Ableitung der Seynsnothwendigkeit aus dem Begriff gesetzt werden soll. Es fragt sich, ob nicht, sobald die letztere gelungen, jener Erweis schon entbehrlich geworden wäre, besonders wenn wir (auch mit Hülfe desselben) doch nur zu der auch a priori aus reinem Verstandesgebrauch ableitbaren Construction des Absoluten als des alle Daseinsmöglichkeit bedingenden gelangen sollen. Würde so überhaupt von dem „höchsten Wesen" empirisch auszugehen seyn, wie die Dogmatik S. 213, S. 215 ff. will? Oder soll die Erfahrung des concreten Gottesbegriffs vorausgesetzt und eine Verbindung beider Methoden so angestrebt werden, daß zuerst das Seyn aus dem Begriff eruirt, sodann das Recht jener Voraussetzung durch die regulative Denknothwendigkeit seiner abgemeinsten Grundlage gestützt werde, so scheint mehr als nöthig vorausgesetzt (oder doch nur ein Theil des Behaupteten vollständig bewiesen) zu werden. Die erfahrungsmäßige Realitätenfülle wird nun thatsächlich deshalb auf bloß metaphysische Allgemeinheit restringirt, weil nur diese denknothwendig ist; insofern gilt erst die Denknothwendigkeit als beweiskräftiger Faktor, und was nicht direct durch sie erhärtet werden kann, würde vorderhand aufzugeben seyn, um nicht dem Vorwurf des parum probare zu verfallen. Dieser vorläufigen Beschränkung ist die Dogmatik sich prinzipiell wohl-bewußt, sofern der wesentliche, mit Recht betonte Gedanke, daß das wissenschaftliche Denken als Wissen-werden-wollendes Wahrheit und Erkennbarkeit, somit einen über allen Zweifel erhabenen Einheitspunkt von Denken und Seyn, welcher zugleich Urmöglichkeit alles Denkens seyn muß, voraussetzt, — sofern diese Erwägung schließlich aller Coefficienten entkleidet das letzte Wort behält: „Aber freilich haben wir hiermit genau genommen noch nicht den vollen Begriff dessen, was wir Gott nennen" (S. 216).

Da nun auch Dorner nicht nur von dem empirischen Gottesbegriff ausgehen will, sondern weiterhin (S. 255 ff.) dem ontologischen Argument in Verbindung mit dem physicotheologischen die

Leistung zuerkennt, das Nichtseyn des concreter gedachten Gottes als undenkbar darzuthun: so wird hierdurch die Erneuerung des Versuches nahe gelegt, diesen Begriff in seiner concreten Totalität als empirisch gegebenen so zu analysiren, daß erstlich Gewißheit darüber gesucht wird, ob wir bei correctem Durchdenken dieses Gedankens das Nichtseyn seines Gegenstandes überhaupt denken können, und wenn dies verneint werden muß, ob wir zweitens ein logisches Recht haben, eine Idee, die empirisch gegeben und deren innere Harmonie unter dem ersteren Gesichtspunkt dargethan ist, beliebig anzuzweifeln, bevor eine andere empirische Wirklichkeit gegeben wäre, aus welcher ein Anlaß zu jenem Zweifel erwüchse. Indem wir das Problem in so negative Form kleiden, entgehen wir der Schwierigkeit, ein nicht bloß formales Datum als denknothwendig darzuthun. Ein inhaltlich bestimmtes Object als seyend zu erweisen wäre deductiv nie vollständig erreichbar, weil dazu ausnahmslose Vergleichung mit der Welttotalität gehörte. Indem wir aber ein empirisches Gegebenseyn voraussetzen und durch dessen Analyse zuerst jeden Zweifel an seiner inneren Möglichkeit tilgen, sodann durch Vergleichung mit dem Daseyn der Einzelexistenzen en bloc jeden Zweifel an seiner äußeren Möglichkeit heben, so würde die gesetzte Wirklichkeit als unverdächtig und unwiderleglich, somit als nicht illusorische Wirklichkeit dargethan. Diese auch in der Naturerkenntniß als ultima ratio geltende Regel, nach Wegräumung aller Zweifelanlässe auf den Ausgangspunkt naiven Wahrnehmungsglaubens zurückkehren zu dürfen, wäre bei der Gottesidee vollständiger als irgend sonst anwendbar, weil die Gottheit, wenn vorgestellt, in überall gleich übergeordnetem Verhältniß zur Welttotalität zu denken, während jede andere Idee an der ihr übergeordneten Gottesidee eine einschränkende Bedingung fände. Gott als das Maaß alles Möglichen würde nicht von außen meßbar seyn: eine Wahrheit, die eine praktische Kehrseite darin hat, daß, wie mit Recht behauptet wird, der Zweifler von seinem Zweifel an Gott durch Anrufung Gottes befreit wird (Anselm; August Hermann Francke).

Ist eine solche Analyse möglich, durch welche constatirt würde, daß Gott, wenn gedacht, nicht anders denn als seyend gedacht werden kann, so bedarf es, um das Seyn Gottes nachgewiesen zu haben, zunächst vielleicht nur des Beweises, daß wir den problematischen Gedanken correct denken, nicht daß wir ihn als apodictischen denken müssen. Auch so wäre der Erweis der Denknothwendigkeit eines solchen Begriffs nicht entbehrlich geworden, sondern zur genetischen Erklärung der Gottesidee höchst wünschenswerth: aber der eigentlich ontologischen Analyse müßte derselbe vorangehen, nicht folgen. Vielmehr möchte es unabweislich seyn, dem Beweissystem in jener begriffsmäßigen Durchdringung der concreten, alle bezüglichen Erfahrungsvorstellungen einschließenden Gottesidee seinen resümirenden Abschluß zu geben. Suchen wir real-genetisch eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseyns oder dialektisch-genetisch eine Phänomenologie des theologischen Bewußtseyns darzustellen, in keinem Falle werden wir uns begnügen dürfen, nach Vorführung der übrigen Beweise auf die Thatsache der Versöhnung aller Gegensätze im Gottesgedanken hinzuweisen, sondern es wird, um jeden Zweifel an der Identität des höchsten Gedankenproblems mit dem tiefsten Erfahrungsobjekt zu tilgen, der wissenschaftliche Nachweis erfordert werden, daß in dem erfahrungsmäßigen Gottesbewußtseyn normalerweise dasjenige ineinander vorgestellt wird, was sonst überall auseinanderzutreten scheint: Die harmonische Fülle bestimmter Attribute einerseits und das (nichtwegzudenkende) Seyn andererseits. Der Phänomenolog des religiösen Bewußtseyns, dem wir oben beipflichteten, weist auf einen entsprechenden Abschluß hin; es ist der Uebergang von dem „ontologischen" Beweise zu dem „religiösen Beweis", von welchem „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte" handelte. Der Phänomenolog des theologischen Bewußtseyns, Biedermann, spricht dem Beweis diese Leistung ab, indem wir für die nach ihm vorauszusetzende Gottesidee auf bestimmten Inhalt zu verzichten haben. Jene Wendung zur religiösen Gewißheit würde auch von der deductiven Methode

aus, wenn der ontologische Beweis die erste Stelle hätte, möglich seyn; nur dürfte der Uebergang nicht durch das Offenbarungsbedürfniß allein, das an die ontologische Denknothwendigkeit eines das Denken selbst begründenden Wesens allerdings anzuknüpfen wäre, vermittelt werden: denn das Resultat der Offenbarungsempirie würde ja als gegebene Vorstellung dem Beweis bereits vorauszusetzen seyn. Vielmehr würde die Vermittelung durch das folgende System der übrigen Beweise hergestellt werden, indem diese den vorangehenden Hauptbeweis als in sich harmonisch dadurch bestätigen, daß sie die einzelnen Momente seines Inhalts für sich als seyend und denknothwendig erhärten, wobei eben eine entsprechende Zusammenfassung der coexistirenden Elemente doch wieder am Schluß erforderlich würde, wie auch Dorner später (z. B. S. 255. 256 zur Vollendung des physicotheologischen) wieder auf den ontologischen Beweis zurückzugreifen für nöthig erachtet. Dorner erkennt nämlich nur Einen Beweis an, der aber vom Allgemeineren, Unbestimmteren zu immer reicherem Gehalt auf Anregung des Weltbewußtseyns u. s. f., jedoch so fortschreitet, daß der ontologische Gedanke durch alle sogenannten Beweise hindurch geführt wird und durch sie hindurch sich bereichert, so daß damit das System der Momente, durch die der volle Gottesbegriff constituirt wird, zur Erscheinung gelangen soll. Es könnte aber jene Zusammenfassung auch am Schluß durch einen vorzugsweise analytisch-deductiven Beweis versucht werden. Die Geschichte des Beweises zwar zeigt, was durchaus der Sache gemäß, daß die (historisch) zweite Grundform des Arguments, welche die Denknothwendigkeit des Absoluten darthun will, mehr dazu auffordert, an die einzelne Erfahrung anzuknüpfen und nur durch inductives Aufsteigen und Zusammenfassen von concreten Positionen zur wissenschaftlichen Lösung des ontologischen Problems zu gelangen; daß hingegen die deductive Beweisart, um auch ihrerseits wissenschaftlich zu verfahren, mehr und mehr zur Einschränkung ihres Objekts auf allgemeinste Grundbegriffe sich gedrängt sah. Nichtsdestoweniger ist kein Grund, auf eine Verbindung beider Methoden zu ver-

zichten und den Knoten des Arguments so auseinandergehen zu lassen, daß die Deduction an aprioriſche Data gebannt, die Offenbarungserfahrung nur an der Hand mäeutiſcher Induktion verwerthbar bleiben sollte. Ein bezüglicher Vereinigungsverſuch liegt eben thatſächlich inſofern vor, als Dorner, indem er in ſeinem ganzen dogmatiſchen Beweisverfahren die in der Erfahrung gegebene Beziehung auf Offenbarung (phänomenologiſch) vorausſetzt, auch den ontologiſchen Beweis auf eine offenbarende That zurückweiſen läßt und andrerſeits doch den Gegenſtand dieſes erſten Beweiſes auf die aprioriſchen Stamina beſchränkt wiſſen will. Aber es ließe ſich dem ontologiſchen Beweis auch am Schluß aller Beweiſe eine reſumirende Stelle geben, indem man die mit Hülfe der übrigen Beweiſe bereicherte Gottesvorſtellung vorauszuſetzen hätte, um nun nicht nur genetiſch (wie Kant, Hegel und Pfleiderer) ſondern auch logiſch (wie Anſelm, Spinoza, Mendelsſohn und Dorner) darzuthun, wiefern an dieſem Begriff, ſoweit er überhaupt nur klar gedacht wird, die Vorſtellung des nothwendigen Seyns unabtrennbar und einzigartig haftet. Man würde alſo den Gedanken Gottes, ſoweit er abgeſehen von dem mitzudenkenden Seyn auf dialektiſchem und ethiſch-religiöſem Wege aus der Vorſtellung geworden iſt, auf ſeine begriffliche Vollſtändigkeit und logiſche Widerſpruchsloſigkeit hin prüfen;*) man würde unterſuchen, ob nicht der als Ideal anerkannten Gottesidee das Seyn deshalb zugeſprochen werden müſſe, weil erſt die Verknüpfung des Seyns mit jenem Gottesgedanken das unbefriedigend Unfertige weil Unlogiſche desſelben aufhebt.

Weil jedoch nur bei energiſchem Feſthalten der hier zu

*) Für die in dieſer Aufgabe gipfelnde abſchließende Stellung des ontologiſchen Beweiſes ſpricht ſich (abgeſehen von Lipſius und Pfleiderer) auch die populäre Logik von Rumpel ſowie A. Stöckl (1862 a. a. O.) aus. Letzterer ſagt (S. 20): „Acquisita . . clara et distincta cognitione Dei ut entis summe perfecti, mens humana a rebus creatis se avertere, aciemque intelligendi in sola idea Dei figere potest, ut immediate cognoscat hoc numen divinum jam ex idea sua, quae nobis argumentis praesuppositis ingesta est, necessario existere.“

Grunde liegenden eigenthümlichen Methodik der letztere spezifisch ontologische Weg zum Ziel führen könnte, so wollen andere Kundgebungen neuesten Datums das Problem des Gottesbeweises nur in jenem ersteren Sinne gefaßt wissen, das Wesen Gottes evident zu machen. So neuerdings Carl Schulz's Abhandlung „Die Beweise für das Daseyn Gottes und die Gotteserkenntniß" (Halle 1880), die indessen nur „Andeutungen zur Richtigstellung des Problems" zu geben sich bescheidet und jeder historisch-philosophischen Kritik ermangelt. Auch Schelling wollte den Begriff des unzweifelhaft Daseyenden als Ausgangspunkt, nicht das Daseyn als Beweisziel gefaßt wissen. Auch er wollte, wie einst Duns Scotus, hauptsächlich die „Evidenz Gottes" erweisen. Sogar das Fluctuiren zwischen dem concreten „Daseyenden" und der Abstraction des „Daseyns" (S. 19. 20. 28 ff.) scheint der Autor mit jenem Philosophen gemein zu haben. Daß „die Natur und der Mensch gar nicht begriffen werden können, wenn nicht als Manifestation des Göttlichen", ja daß auch die Erkennbarkeit dieses Göttlichen erwiesen und bis zur Evidenz gefördert werden müsse (S. 43 f.), hat gegenüber der Kantischen Philosophie namentlich Baader betont. Nun aber wird, auch wenn man die concrete Gesammtheit des Daseyenden voraussetzt, um als mit ihr nothwendig gesetzt den Begriff — und weiterhin das Wesen — Gottes zu erweisen, wissenschaftlich befriedigend immer erst dann argumentirt seyn, wenn ontologisch durch Vergleichung des abstrakten Daseynsbegriffes nachgewiesen ist, ob und wieweit der als „evident" erwiesene göttliche „Wesensbegriff" der Kategorie der allgemeinen Daseynsvorstellung subsumirt werden dürfe, — ja ob jenes „Wesen" überhaupt dem dialektischen Gedankenproceß in mehr als analoger Weise zugänglich sey. Und solche Untersuchung dürfte heute ohne Berücksichtigung des Gegensatzes Kantischer und Schelling-Hegel'scher Erkenntnißtheorie schwerlich zu einem befriedigenden Ziele führen.

D. Schlußbetrachtung.

Wir gehen von der Annahme aus, daß uns die Gottesidee — wie auch immer geworden — religiös gegeben sey. Auf jeder Stufe des Erkennens wird Gott insofern naturgemäß vorgestellt, als sein Daseyn nicht künstlich bewiesen zu werden braucht um geglaubt zu werden. So auch da, wo Er als das durch Alles stufenweis sich manifestirende, unendlich bestimmbare, aber unter nichts Anderes subsumirbare selbständige Grundwesen, als Allmacht, Allgeist, Alliebe erfahren und gewußt wird. Wenn die andern Beweise genetisch den einzelnen positiven Ideengängen des naturgemäßen Gott-Erkennens nachgehen, um dieselben in das Gewand logischer Wahrheit zu kleiden, so bleiben gewisse Unklarheiten übrig, so daß eine zusammenfassende Schlußerörterung zunächst derartige Lücken der Beweisführung zu resumiren und durch Reduzirung auf die grundlegende Schwierigkeit zu vereinfachen hat. Der Lösungsversuch würde dann nicht bloß durch Darlegung der inneren Widerspruchslosigkeit die möglichen Einwendungen zu beseitigen sondern zugleich den Abschluß der phänomenologischen Wiedergabe des gesetzmäßigen Denkens über Gott zu geben haben. Es wäre der Versuch, eine wissenschaftliche Verständigung herbeizuführen über den Inhalt derjenigen psychologischen Bewußtseynsthatsache, welche als abschließende Selbstbeglaubigung eines bereits wider Zweifel sich behauptenden Gottesbewußtseyns erfahren wird. Ein solcher „Beweis" würde mit dem herkömmlichen „ontologischen" wesentlich sich decken. Indem er als endgültiger wissenschaftlicher Beweis des Glaubens die Analyse der intellectuellen Seite des vollen gereiften Gottesbewußtseyns vollziehen will, hat er zwei Stadien zu durchlaufen:

a) Darlegung der logisch unvergleichbaren Einzigkeit der Gottesvorstellung.

b) Entwickelung der entsprechenden einzigartigen Dialectik, die religiöse Glaubensüberzeugung zur wissenschaftlichen Gewißheit der Begriffswahrheit zu erheben.

Bei der folgenden Erörterung kommt es uns weniger auf gleichmäßiges dogmatisches Verfahren an als auf vorwiegende Betonung bisher unberücksichtigt gebliebener Gesichtspunkte. Die Form der Behandlung, welche der Gegenstand unwillkürlich fordert, würde die Meditation seyn und eine vollständige Entwickelung der Gotteslehre, wie sie mir als Aufgabe der Zukunft vorschwebt, dürfte derselben nicht entbehren. Die Beschränkung auf den trockenen Apparat logischer Allgemeinheit wird hier nicht geboten durch den Gegenstand im Allgemeinen, sondern lediglich durch die spezielle Auswahl des Themas.

a. Die Einzigkeit der Gottesidee.

Angenommen, wir hätten ausgehend von der objektiven Weltbetrachtung die Wahrscheinlichkeit eines intelligenten Naturgrundes, ausgehend von der Betrachtung des intellectuellen Selbstbewußtseyns die Wahrscheinlichkeit eines geistigen Urseyns, ausgehend von der Beobachtung des sittlichen Selbstbewußtseyns die Wahrscheinlichkeit einer heiligen Gesetzgebenden Macht, welche um den sittlichen Erfolg der geforderten Handlungen zu verbürgen, mit der allwirksamen Macht der Naturgesetze identisch seyn müsse, erwiesen: so könnten doch diesen Schlußfolgerungen, so sehr sie ein natürlich keimendes Denken abspiegeln, illusorische Annahmen, Postulate, vielleicht bloß zur Gewohnheit gewordene Muthmaßungen zu Grunde liegen. Auch der Moralbeweis lehnt sich wie die übrigen an eine Erfahrung, welche zunächst als Empfindungsstoff gegeben ist und dann mit Hülfe des von der moralischen Empfindung regierten Verstandes zu einem Schlußverfahren verwerthet wird. Eine gewissenhafte Entscheidung zu einer guten Handlung trotz jeder mangelnden Aussicht auf äußern Erfolgt weckt das befriedigende Bewußtseyn, in Harmonie mit

der über mein Ich hinausreichenden menschheitlichen Bestimmung siegreich zu verharren, daran knüpft sich die Ueberzeugung, daß diese Bestimmung eine selbständige Macht sey, und das überwindende Vertrauen auf die siegende Kraft des Guten, womit eine psychologische Bestätigung der Abhängigkeit auch der Natur von jener Macht empfunden und erfahren wird: aber theoretische Gewißheit bleibt so lange unerreicht, wie der Gedanke des wirklichen Seyns gegenüber der vielleicht bloß supponirten Idee eines höchsten Seyns als ein synthetisch zu supplirender oder zu negirender in Frage gestellt werden kann. Denn der sich selbst überlassene sittliche Glaube schützt nicht vor der intellectuellen Statuirung der Möglichkeit, jenes Schließen möchte von einer Summe einzelner Empfindungen auf eine allgemeine Wahrheit oder gar von der Wirklichkeit einzelner Werthempfindungen auf die heterogene Wirklichkeit einer der Anschauung entsprechenden Existenz gehen und deshalb illusorisch seyn. Es ist also wesentlich erst die richtige Vorstellung von Gott, welche mit Hülfe des Moralbeweises in ihrer vollen Tiefe und Heiligkeit festgestellt ist und wird als intelligible Wahrheit zunächst lediglich im reinen Gedanken zur Geltung kommen. Damit ist aber die Stufe erreicht, wo der letzte, höchste Zweifel die endgültige Frage nach Seyn oder Nichtseyn auf das Entschiedenste nahe legen kann und muß. Vorher mag die reale Genesis dieser Idee sich stufenmäßig sehr verschieden vollzogen haben: allemal wird erst auf dieser Stufe, wo die gesammte Welterfahrung, äußere wie innere, in ihrem subjektiven Werth gewürdigt und doch als möglicherweise bloße Vorstellung in Frage gestellt wird, — mit diesem Moment, wo dem All des Erfahrungsstoffes der Begriff der reinen Existenzwirklichkeit losgelöst gegenübertritt, für die Erkenntniß des Seyns Gottes ein abschließendes Stadium eintreten, rein intellectueller Natur und doch die gesammte Weltwirklichkeit — aber zunächst zum Moment der Vorstellung herabgesetzt — einschließend. Vor dem Reifwerden dieses Zweifels war anscheinend die Existenz mehr mit der individualisirten Inhaltsfülle gegeben, erst die zum

farbreichen Einzelwesen sich reihenden Stoffaggregate erschienen als volle, existirende Wirklichkeit, während von den zugehörigen Gattungen die an Umfang größten am meisten einem bloß abstrahirten vorgestellten Seyn, dem Nichts sich zu nähern schienen. Jetzt an der Schwelle des höchsten Totalbegriffs, wo der Zweifel theoretisch unumgänglich wird, schwindet die Summe der vorausgesetzten Einzelexistenzen zur bloßen Hypostasirung von Empfindungsvorstellungen zusammen und der scheinbar so abstracte Existenzbegriff gewinnt das Ansehen, das einzig nicht bloß ideelle Reale zu seyn. Vorher erschien als wirkliches Seyn zunächst nur das Wahrgenommene (Kant: Die Wahrnehmung ist der einzige Character der Wirklichkeit; das Seyn ist die Setzung des Gegenstandes für das Bewußtseyn in der Wahrnehmung), auch die innere Erfahrung der Gottesgemeinschaft, welche den Frommen mit analoger Gewißheit erfüllt wie jede äußere Wahrnehmung, genügt zunächst als Thatsache des Gottglaubenden Gemüths, um den Ausdruck „Wirklichkeit" zu rechtfertigen, wenn wir einen der wahrnehmbaren Wirklichkeit analogen nicht bloß subjektiven Gewißheitsgrund damit bezeichnen. Aber diese geglaubte Wirklichkeit der Wahrnehmung schwindet zur Vorstellungshypostasirung, sobald der Seynsbegriff als solcher dem wandelbaren Mannigfaltigen des wirklichen Empfindungsstoffes gegenübergestellt und das Seyn, welches der höchste Gattungsbegriff ist, als das allein wandellose, unvergängliche postulirt wird. Ein solches wahrhaft ewiges und sich gleichbleibendes Seyn kann aber überhaupt nur das unabhängige, durch sich selbst seyende, aller einschränkenden Nebenbedingungen enthobene Gattungsallgemeine, d. h. das Seyn selbst seyn. Diese, in vielen Variationen innerhalb der Geschichte des menschlichen Denkens durchgeführte eleatisch-platonische und brahmanische Vergötterung der Seynsidee ist gegenüber jenem religiösen Wahrnehmungsglauben eine zweite Stufe des religiösen Denkens: Gott ist causa sui, sein Seyn ist unwiderlegbar, — und die gewöhnliche, cartesianisch-spinozistische Form des ontologischen Beweises hat die verschiedenen Modificationen dieser Ueberzeugung

reichlich entwickelt: zum Begriff Gottes gehört die Selbstbegründung, also trägt er sein Seyn in sich; ferner die Ewigkeit, also ist sein Seyn untrennbar von seinem Begriff; endlich die ausschlußlose Allgemeinheit (Vollkommenheit), also darf ihm das Seyn nicht fehlen. Anselm aber hatte zu dem größten Umfang nach den „altissimus gradus essentiae" hinzugefügt, und die spätere Fassung der Vollkommenheit als „Realitätenfülle" bringt ein Moment hinzu, welches deutlich zeigt, wie auch das Seyn bloß als Eine der vielen Realitäten, als Eine Gattungsabstraction unter vielen, als Hypostasirung einer Idee verwerthet wurde. Es war nur an Stelle der gläubigen Hypostasirung der einzelnen Vorstellung, durch synthetische Setzung des Seyns, die speculativ-analysirende vermeintlich wissende Hypostasirung der allgemeinen Idee getreten. Das religiöse Erkennen aber treibt darüber hinaus; es fordert Gewißheit über das „wirkliche Seyn." So tritt der das Ganze des Empfindungsstoffs anschauende Geist aus dem vorerst zur Vorstellung herabgesetzten Gesammtbilde heraus in die problematische Synthesis eines über die analysirte Seynsidee hinausragenden wirklichen Seyns mit dieser Vorstellung: und eben darin liegt das Erhebende und Erweiternde dieses religiösen Erkenntnißactes. Es wird die gesammte erfahrene Wirklichkeit, das Werden und Seyn des Universums mit seiner unendlichen Causalreihe und mit der weltbegründenden Ursächlichkeit, mit der gesammten Sphäre der Relativität, auch zwischen Endlichem und Unendlichem, zusammengefaßt, um aus allem nur die vollständigen Data zu gewinnen für das monistische Gesammtbild der schöpferischen Urvernunft und des alles durchwohnenden Alllebens, — und dann dieses Bild aufgehoben zur bloßen Vorstellung, um nur die Eine, Alles überragende, alle einzelnen Zweifel und Ungewißheiten versenkende Frage zu stellen: Seyn oder Nichtseyn? Der sittliche, in der Empfindung verbürgte Werth des Problems nöthigt zur Bejahung; und für sich betrachtet, abgesehen von dem dialectischen Rigorismus des Zweifels, müßte diese sittliche Bejahung entscheidenden Werth haben: hier aber wird auch sie

als ein nicht direct religiös-intellectuelles Moment eingegliedert in die Allgemeinheit fordernde Reflexion. Es ist ein logisch-intellectuelles Problem, auf welches die Frage nach dem Geltungsbereich des Seyns für die Gottesidee zunächst hinweist.

Worin liegt zuletzt die Schwierigkeit, welche unserm Denken der Begriff Gottes bereitet? Die Antwort ist: in dem Widerspruch zugleich nach der Seite des größten logischen Inhalts und nach jener des größten logischen Umfangs zu gravitiren, welche doch nach der Natur unseres Denkens in umgekehrtem Verhältniß wachsen. Dieser Widerspruch würde zum Fallenlassen der Idee führen, wenn dieselbe nicht vor der logischen Zergliederung auf denkbar höchste, die religiöse, Gewißheit gegründet wäre. So treibt der Widerspruch mit Nothwendigkeit zur Lösung.*)

Wenn wir die Idee Gottes logisch reflectirend erfassen wollen, so treten zwei unvereinbare Gedankenoperationen nebeneinander. Einerseits die Erkenntniß, daß diese Vorstellung nicht verstattet, in etwas Anderem eine allgemeinere, umfassendere Sphäre zu sehen, und dem entsprechend der Versuch, auf ein allgemeineres Schema zu verzichten, an das man den umfassenden Gedanken anlehnen könnte; andrerseits die steigende Einsicht, daß man doch der Unruhe des Subsumirenwollens nicht zu entfliehen vermag. Das Eigenthümliche der Gottesidee ist, daß sie einerseits als umfassendste Gattungsallgemeinheit gedacht wird, gewonnen durch (platonische) Abstraction aus der idealen Anschauung der Weltwirklichkeit und Welterfahrung als einer in sich zusammenhängenden Gesammtheit, welche schon in den niederen Genera als gegliederten Organismus, als ein auf ideale Zweckbeziehung angelegtes Allgemeine sich darstellt. Andrerseits aber knüpft die Erfahrung von Gott an das frische Bewußt-

*) Die angebliche reale Unvereinbarkeit der einzelnen Eigenschaften Gottes, z. B. Persönlichkeit und Allgegenwart, muß hier übergangen werden. Wenn aber Schelling gegen Jacobi einwendete, in Gott müsse der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine verneinende, beschränkende entgegengesetzt werden, so ist doch zu fragen, ob nicht gerade die bejahende beschränkend, die verneinende ausbreitend erscheinen müsse.

seyn des Endlichen direct an, Gott wird empfunden als das eigentlich Reale in allen individuellen Lebensmomenten, geahnt als das wahrhaft wesenhafte Urbild alles Einzelnen, und als der Urheber aller bestimmten Wesenheiten mit entsprechender inhaltlicher Bestimmtheit gedacht. Und zwar ist die letztgezeichnete Erfahrungsweise die nächstliegende. Jene Abstraction des reinen Seyns, in welchem der Verstand die Gattung von größtem Umfang und die Einheit der Grundgesetze im Natur- und Geistesleben zu finden meint, setzt selbst schon als die nächste Basis des Gottesbegriffs den concreten Inbegriff des Vielen positiver Welterfahrung voraus. Dieses Viele an sich bildet den concreten Weltbegriff. Nun wird aber für solche individualisirteste Inhaltsgliederung eine Zusammenfassung nothwendig: die Summe der analytischen Prädicate, welche den Inhalt dieses Weltbegriffs constituiren, will als einheitliche Summe gedacht werden, um das Viele dem Einzelnen gegenüber im Verstande zusammenhalten zu können. Diese concrete Summe ist der vollkommene Inbegriff aller wirklichen Prädicate; wäre derselbe ein Verstandesschema, so könnte er identifizirt werden mit der höchsten Abstraction aus den Genera, dem größten Umfang, welcher die abstracte Summe der analytischen Subjekte darstellt. Allein das welterkennende Denken concipirt solchen Inbegriff zunächst nicht als bestimmungslose Allgemeinheit, sondern sammelt die vielen einzelnen Merkmale als Theile des Ganzen, gewonnen durch reflectirende Determination, während die Gattungsallgemeinheit durch Abstrahiren gewonnen wird. Jenem inhaltlich bestimmten Weltbegriff gegenüber, welcher auch das durch Zeit- und Raumvorstellung Wechselnde, die gesammten Momente des Werdenden einschließt, bildet die abstracte Gattungsallgemeinheit ohne jede Bestimmtheit den entgegengesetzt einseitigen Weltbegriff, das Universum. Das Viele ist das Vergängliche, nichts Einzelnes bleibt sich völlig gleich, noch weniger die Relation der vielen Einzelnen. Das Seyende ist stets das Eine, Gleiche, Bestimmungs- und Beziehungslose, von dem auch das „Nichtseyende" (rien = rem) nur durch den flatus vocis unter-

scheidbar wäre. Sein Begriff ist einfach, aber klar, während der Begriff jener Weltvielheit unübersehbar, undurchführbar, undeutlich bleibt.

Keiner dieser beiden Begriffe entspricht der Gottesidee. Beide sind Weltbegriffe. Der erstere entspricht der materialistischen Weltansicht, dem Weltbegriff in Schleiermachers Dialectik: „Vielheit ohne Einheit"; der zweite dem neuplatonischen Gottesbegriff, der Indifferenz in der Identitätsphilosophie, der unterschiedslosen Einheit, welche der Philosoph Schleiermacher als Gottheit bezeichnet. In Wahrheit wird Gott gegenüber dem wirklichen Vielen (das vermeintlich ganz für sich, ohne Einheit, gedacht wird,) als idealer Inbegriff aller möglichen Prädicate (Kant), gegenüber dem idealen Einen als reale Inhaltsfülle vorgestellt. Der Gottesbegriff entsteht mit dem Moment, wo das Denken sich jener zunächst latitirenden, unbewußt vorhandenen Vorstellung des wirklichen Inbegriffs in der Weise bemächtigt, daß die Verbindung dieses vollkommenen „Alls der Realität" mit der allgemeinsten Vorstellung von größtem Umfang, dem reinen Seyn, unumgänglich erscheint, indem nur diese die Gewähr einer Nichts ausschließenden Vollständigkeit bietet, wobei allerdings das Nichtseyn, als bloße Abstraction von dem Seyenden, ausgeschlossen ist. Zugleich alle Fülle und das an sich seyende, reine Seyn zu seyn eignet nur der Gottheit. Das Unfertige, Halbe, Unwahre in David Strauß' Universumsidee ist eben das unklare Oscilliren zwischen dem ersteren atomistischen und dem platonischen Weltbegriff; der intellectuelle Gottesbegriff ist die Frucht der naturgemäßen Einigung beider Intellectualvorgänge. Jeder der beiden Weltbegriffe drängt über sich selbst hinaus. Dort heißt es: existentia est singulorum, nur die farbreiche Einzelwirklichkeit ist, alle Gattungs-Ideen sind Abstractionen. Umgekehrt der Idealismus: alle sogenannten Realitäten sind zunächst nur wandelbare Vorstellungsmomente, erst der allgemeine Begriff der Gattung, namentlich der Existenz des Seyns, liefert das Wesenhafte, begrifflich Maßgebende. Die Identitätsphilosophien suchen nun beide Einseitigkeiten durch

einander zu ergänzen, und bestimmen Gott richtig als die Einheit des Idealen und Realen. Unter dem Realen wird aber nicht nur bei Spinoza, sondern auch bei Schelling und Schleiermacher, selbst wieder ein wesentlich Ideales verstanden, sodaß die gefundene Identität der inneren Bestimmtheit ermangelt, dem Bedürfniß der inhaltlichen Gliederungsfülle nicht entspricht und wesentlich generelle Welt-indifferenz, Abstraction bleibt. Die That der schaffenden Syntheſis kommt nicht zu ihrem Recht, der Syntheſis, welche die wirkliche Existenz auch an die ideale Qualität des Seyns erst zu knüpfen hat. Das Seyn bleibt bloße Gattungsallgemeinheit, seine Verknüpfung mit den existirenden Einzelbestimmtheiten bleibt unvermitteltes Postulat. Das unmittelbar empfundene Bedürfniß dieser Vermittelung führt zum wahren Gottesbegriff. —

Im Gang der folgenden Erörterungen werden die verschiedenen Seiten dieser Theſe beleuchtet werden; zunächst haben wir auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der in einem so formulirten Gottesbegriff bestehen würde zwischen der Forderung reichster Inhaltsbestimmtheit und größter Umfangsallgemeinheit.

Unser Denken pflegt, um den Wahrnehmungsstoff geordnet aufzufassen, aus der Reihe ähnlich gearteter Vorstellungsgruppen gemeinsame Merkmale zu abstrahiren, deren allgemeinste, auf möglichst viele reale Dinge sich erstreckende ebendeshalb als am wenigsten individualisirt vorgestellt werden, während die individuellsten Dinge, seyen sie elementarster Art (wie dieses Quantum Wasserstoff) oder complicirtester (wie dieses Sonnensyſtem, dieser gebildete Europäer), am wenigsten geeignet sind, eine Mehrheit von Exemplaren unter sich zu begreifen. Zugleich haftet nur am Individuellsten die Vorstellung der greifbaren Wirklichkeit; — auch diese bestimmte (imaginäre) Seeschlange, Chimäre, Pegasus ist aus den Eigenschaften concreter Existenzen combinirt, wohingegen das Allgemeine mehr und mehr der Vorstellung des reinen d. h. nicht existenziellen sondern übersinnlichen Seyns zuneigt. Das am wenigsten individualisirt zu denkende Existirende,

die hypothetisch als wirklicher Grundstoff vorgestellte, noch ungetheilte Aethersubstanz, ist logisch von großem Umfang, von noch größerem aber das entsprechende nicht existirende Abstractum, die Materie, weil diese neben allem Möglichen auch den Aether unter sich befaßt. Je mehr man vom Stoffbegriff aufwärts der Idee des reinen Seyns sich nähert, um so geringer wird die individuelle Bestimmtheit, je mehr vom Aetherbegriff abwärts durch die chemischen Elementaratome dem molecularen Körper des Einzelwesens, desto geringer wird die Möglichkeit, in solchem individuell Existirenden ein Prädicat zu verschiedenen Subjekten zu sehen. Mit zunehmendem Inhalt nimmt in jeder Reihe von Begriffen der Umfang ab. Der Umfang eines Begriffs ist die Gesammtheit der Einheiten (Arten und Individuen), denen derselbe als Merkmal zugehört, als Name beigelegt werden kann. Der Inhalt des Begriffs ist die Gesammtheit der Merkmale (d. h. Eigenschaften, die als Prädicate ausgesagt werden können, also aller Gattungen, Arten, nicht aber Individuen), zu deren Umfang dieser Begriff gehört. Der Umfang von „Mensch" ist die Gesammtheit alles dessen, was Mensch ist, der Inhalt die Gesammtheit alles dessen, was jeder Mensch ist. Der Inhalt ist die Summe der (wirklichen) analytischen Prädicate des Begriffs, der Umfang die Summe seiner (möglichen) analytischen Subjekte. Je individueller die Inhaltsmerkmale bestimmt sind, desto mehr ist die Wirklichkeit (als pronominale Localisirbarkeit: „dieser Türke") verbürgt; je allgemeiner der Umfang, desto abstracter die Vorstellung, desto weniger Merkmale darf sie enthalten. Je mehr ein Begriff bis zu individualisirter Wirklichkeit bestimmbar ist, desto weniger kann er zugleich als Gattung gedacht werden, weil jeder Gattung irgend welche Umfangsallgemeinheit (Mehrheit möglicher Subjekte) zukommt.

Daraus folgt:

1) In jeder Reihe von Begriffen stehen Inhalt und Umfang in umgekehrtem Größen-Verhältniß.
2) Jedes Begriffsmerkmal wird (als Prädicat) so gedacht,

daß in seinen Umfang jener Begriff selbst als ein Einzelnes hineinfällt.

3) Von keinem Begriffsmerkmal kann man den Begriff als Prädicat aussagen.

4) Jedes inhaltlich bestimmbare Wesen wird im Verhältniß des möglichen coordinirbaren Zusammenseins mit homogen bestimmbaren Wesen gedacht; der Gattungsbegriff, welcher ein solches Zusammensein ausdrückt, wird als Abstraction aus einem (möglichen) Vielfachen vorgestellt, die nur insoweit als sie noch nicht die höchste Abstraction ist sondern noch eine weitere über sich zuläßt, als inhaltlich bestimmbar und deshalb existenziell vorgestellt wird.

Bei analytischer Reflexion über den Gottesbegriff zeigt sich, daß derselbe außerhalb des Geltungsbereiches dieser logischen Maßstäbe liegt. Vergleichen wir mit Beziehung auf die gegebenen Gesichtspunkte den Gottesbegriff mit den beiden Formen des Weltbegriffs, so trifft jedesmal auf eine der letzteren das Gesagte zu, obwohl auch der Weltbegriff so gefaßt werden kann, daß er an den Schwierigkeiten der Gottesidee laborirt, wie Fr. A. Lange dies von Strauß' „Universum" mit Recht behauptet.

1. In der Vorstellung von Gott erscheint die allgemeinste Gattung gebunden an die individuellsten Einzelvorstellungen des Schöpfers und Urbildes dieser Welt, welchem somit die Urtypen aller Merkmale dieser Welt uneingeschränkt zukommen müssen. Die aus diesen Merkmalen viā causalitatis und eminentiae erschlossene Inhaltsfülle wird viā negationis als jeder metaphysischen Schranke baar erkannt: Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart, Einheit werden als persönliche Eigenschaften gedacht; und doch führen Ewigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart consequent für sich vorgestellt zu dem Gattungsabstractum des Erigena: deus nescit se quid est, quia non est quid. (De divis. nat. II, 28). Nur das von jedem Dinge prädicirbare Seyendseyn, der höchste Umfang, welcher „nicht irgend Etwas

ist", — kann consequent gedacht werden als das Eine Ewige, Allgegenwärtige und Unveränderliche.

Wird dagegen die Welt gedacht als dieses individualisirt bestimmte Viele, so ist sie von engstem Umfang; wenn als das von aller Zeitdifferenz unabhängige „Seyende", so ist sie das Leere, sey es als leere Möglichkeit des Werdens, sey es als ewige unbestimmbare „Aethersubstanz" d. i. Stoff als solcher, ohne bestimmten Inhalt und von dem abstractesten, rein ideellen Gattungsbegriff, dem höchsten Umfang, nicht unterscheidbar. Wir können beide Weltbegriffe schiedlich neben einander denken. Denn obwohl die Welt als „Universum" die Einheit, das Seyende ist, kann doch „diese bestimmte, gewordene Welt" wie jedes bestimmte Einzelne als nichtseyend gedacht werden. Hingegen kann Gott nicht als jetzt-seyend und doch irgendwann nichtseyend gedacht werden, weil er, als das (wahrhaft) Seyende, sein als wirklich Bestimmtseyn als ein ewiges in sich trägt. Wie der Ewige nicht zeitlich isolirbar, so ist der Allgegenwärtige nicht pronominal localisirbar (das christliche „Unser Vater" ist zu unterscheiden von dem vorchristlichen: „Unser Gott ist höher denn alle Götter"). Gleichwohl wird dieses göttliche Seyend-seyn als unablösbar von der individualisirten Bestimmbarkeit seines Wesens gedacht. Das Bewußtseyn von Gott enthält dies, daß wir Ihn, diese reichbestimmte Fülle des Lebens, eo ipso als Prinzip alles Idealen, als die höchste Gattung des Ansichseyenden, denken. Nur in seiner Realität ist das sonst ideelle Allgemeine zugleich real, weil in ihm das Seyn zugleich Idealprinzip ist: das „Das Seyende-seyn" ist, mit Schelling zu reden, zugleich das „Das Seyende-seyn." Diese wirkliche Identität der metalogischen Uridee und des metaphysischen Urseyns, deren unvollständige Combinirung bei der Kritik Weiße's gerügt wurde, fordert, daß der größte Umfang des Seyenden nicht als Idee hinausgreift über den realen Inhalt des Totalbegriffs selbst. Denn die auf eine logisch allgemeinere Sphäre recurrirende Denkthätigkeit innerhalb der Conception des Gottesgedankens würde unvereinbar seyn mit der Vorstellung, daß in

ihm schon die Summe sämmtlicher Prädicate, namentlich der allgemeinsten, als Inbegriff enthalten ist.

2. Man könnte einwenden: das Seyn kommt auch andern Begriffen zu, z. B. der Wahrheit als Wesensbestimmtheit, der concreten Atomenmasse als quantitativ-unveränderliche raumzeitliche Wirklichkeit. Aber die Idee der Wahrheit ist ohne Anlehnung an den Einheitsgrund des Seyenden und des Gedachtwerdenkönnens nicht vorzustellen; das Wirklichseyn aller Concreta ist ein synthetisch gesetztes und deshalb auch synthetisch negirbares. Kein Concretum beansprucht für sich das synthetische Prädicat des Seyns analytisch als Subjekt zu enthalten. Nur der Inbegriff aller Prädicate muß auch das synthetische Prädicat des wirklichen Seyns schon analytisch in sich enthalten. Das Seyn ist in dem Gottesbegriff entweder nicht setzbar (wenn nämlich der Gottesbegriff unvollziehbar ist) oder wenn setzbar, unaufhebbar. Wir setzen dabei voraus: Die Unvollziehbarkeit des Gottesbegriffs in der Weise behaupten, daß derselbe eine bloß problematische Idee bliebe, würde der Gewißheit des religiösen Glaubens widersprechen. — Es setzt also jeder andere Begriff den Inbegriff aller Prädicate voraus; deshalb kann das jedem geltende Prädicat der Existenz als ein übergreifender Umfang gedacht werden. Sollte auch der Gottesbegriff als ein Einzelnes neben Anderem unter den Umfang dieser Existenz subsumirt werden, so könnte auch er als ein „Etwas", ein „Ding" vorgestellt werden, was seinem Wesen gerade deshalb, weil damit eine über ihn hinausreichende Sphäre anerkannt würde, widerspricht, obwohl gerade die einfachen Begriffe „Ding", „Etwas" scheinbar selbst allgemeinsten Umfanges sind. Scheinbar, denn soweit sie nicht als künstliche Benennung mit jenem Begriff des Seyenden identifizirt würden, deuten sie die numerische Beschränkung an und bezeichnen die bloße Setzung möglicher Existenz, die eben synthetisch ponirbar und negirbar ist. Gott ist weder ein concretes Ding noch die logische Kategorie des (abstracten) Wesens, sondern das concrete Wesen.

3. Von der Welt kann ich nicht aussagen: dieses Merkmal,

z. B. die unendliche Ausdehnung, ist Welt; von Gott aber, welcher als Geist und Vernunft bestimmt wird, heißt es: θεὸς ἦν ὁ λόγος; das πνεῦμα ist Gott. Dem Brahmanen ist nicht nur das Seyn Gott, sondern wie nach katholischer Vorstellung die Hostie Gott ist, so dem indischen Mystiker jeder genossene Bissen, somit jede Atomsubstanz Brahm. Die Angriffsfläche dieser Vergleiche darf nicht verkannt werden, aber dem frommen Bewußtseyn widerstrebt unleugbar das einschränkende Dilemma: Sofern Gott Allgemeinheit ist, kann er Prädicat seyn zu Merkmalen seines die innere Bestimmtheit berücksichtigenden Begriffs; nicht aber sofern dieser bestimmtere Begriff selbst vorausgesetzt wird. Nicht aber widerstrebt es dem speculativen Denken, die prädicativen Bestimmungen, die nicht weggedacht werden können, als Subjekt zu setzen (wie schon Samuel Clarke behauptete, indem er den Seynsbegriff in die Rechte subsistenter Wesenheiten einsetzte.)

4. Die Welt als reales Viele ist ein Zusammenseyn und ist selbst coordinirbar dem monistischen Correlatbegriff der Idee des Universums (der Schleiermacherschen Gottheit, deren Verhältniß zur Weltidee Schleiermacher als das des Zusammenseyns bezeichnet, ohne zu bedenken, daß ihm das Zusammenseyn anderweitig als durchgängiger Ausdruck des Causalverhältnisses gilt). Hingegen läßt nur der niedere Götterbegriff oder die grammatische Vocabel (Deus) die Coordinirung mit andern d. h. die Subsumirung unter eine höhere Idee zu; der correcte Begriff schließt jede Vervielfältigung, jede Spaltung, Herrschaftstheilung aus, während auch der poetisch verherrlichte Weltbegriff logisch mit jedem Atom coordinirt werden kann, ohne die Erhebung zur poetischen Anschauung zu gefährden: denn als das All ist die Welt das Werdende. Im Gedanken Gottes schwindet der Weltgedanke in sich zusammen; als allumfassende Totalität zur Abstraction, als reale Vielheit zur bloßen Vorstellung. Die wahre Idee Gottes schließt das Bewußtseyn ein, in Gott alles zu haben und ihn nicht denken zu können ohne in ihm alles Wesenhafte eingeschlossen zu wissen. Nicht ist also Gott das

abstracte ἓν neben den πολλά, sondern sein das Seyende-seyn wird als die Wahrheit dessen gewußt, was die Welt (als stets zugleich nichtseyende) nur zu seyn *scheint*; Gott ist wirklich das totale Seyende; über ihm wird keine höhere Gattung gedacht, und doch ist er das bestimmbare nicht abstracte Seyende. Sofern dagegen die Welt das viele Seyende ist, ist sie nicht das reine Seyn, denn dieses schließt Veränderung und Vielheit aus; sofern sie aber (als Raum oder Aether) Veränderung und Vielheit ausschließen würde, ist sie nicht diese bestimmte Welt. —

Freilich ist überhaupt bei organischen Gebilden Vielheit ohne Einheit undenkbar; und ist nicht die Welt Organismus? Ja, wie ich empirisch schon zwei Gestirne nicht vorstellen kann ohne sie in Einheit mit dazwischenliegendem Raum oder Raumausfüllung und mit gewissen Bedingungen für die mögliche Veränderung ihrer gegenseitigen Lage vorzustellen, so kann ich logisch einen definirbaren Begriff nicht inhaltlich determiniren ohne ihn selbst als Einheit, als Zusammenfassung einer Reihe von Merkmalen (und wenn er nicht pronominal individualisirt ist, auch als Zusammenfassung einer Reihe, die nach ihm prädicirbar, d. h. als Umfangseinheit zu denken). Der empirischen Vervollständigung der Relation zwischen zählbaren Größen entspricht die logische Zusammenfassung der Sphäre, innerhalb deren man nach möglichen Trägern (Satzsubjekten) für diese begriffliche Größe zu suchen hat. Man erkennt daran, daß kein Begriff seinen inhaltlichen Merkmalen nach gedacht werden kann ohne die begleitende Vorstellung seines eignen Umfanges oder doch des Umfangs dieser Merkmale, und noch weniger ohne die logische Zusammenfassung der Merkmale selbst zur Einheit*). Es war ein Irrthum, wenn Schleiermacher

---

*) „Die Pflanze, sagt *Schelling* (Clara, Separatausgabe S. 150) wenn sie nicht zur Blume sich steigerte und nicht etwa von außen gehemmt würde, was aber bei dem Weltall nicht denkbar, würde ins Endlose fortwachsen. Alles Lebendige könne nur geschlossen werden durch ein bedeutendes Ende. Das Geschlossene sei überhaupt vortrefflicher als das Endlose, ja in der Kunst das Siegel der Vollendung. Das *Weltall* sei hiernach das

mit der Bestimmung der Welt als Vielheit ohne Einheit der Gefahr der Vermischung mit der Gottesidee zu entgehen meinte; vielmehr führt eben das Unvollständige, was in den beiden bisher angenommenen Weltvorstellungen liegt, consequent auf das im Gottesbegriff zu lösende Problem, dessen unbewußter Reflex in seiner Weise dazu beiträgt, den Gottesbegriff erst zu bilden. Gott ist weder ein Theil der Welt noch die Welt selbst; und dennoch nicht im Zusammenseyn mit der Welt zu denken, und gleichwohl nicht Nichts, — obwohl er, von der Logik des Weltbegriffs aus gemessen, einen eclatanten Widerspruch birgt: er ist eine ganz „disparate Größe", als Problem der Welt homogen, als gewordener Begriff von anderer, höherer Ordnung.*) Kommt

---

Allervortrefflichste, nicht nur an sich sondern auch als Werk eines göttlichen Künstlers betrachtet, denn .... die künstlerische Vollendung liege in der möglichsten Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem." — Wie in jedem Organismus, so ist besonders im κόσμος das Eine in dem Vielen die von unserm zweckdenkenden Geist projicirte Zweckidee des Wesens; diese ist aber das über das raumzeitliche All erhabene und doch von dem Weltabstractum unterschiedene Göttliche, welches der Grund ist für das empirische Ineinanderseyn des Allgemeinen und Besonderen. Völlig verfehlt aber ist, was K. Ph. Fischer (Die Idee Gottes 1839 S. 47. 48) behauptet: „Indem der allgemeine Begriff sich bestimmt und besondert, steigt sein Inhalt mit seinem Umfang." Wohl finden wir, daß mit aufsteigender Stufe der Lebewesen die reichere Inhaltsbestimmtheit innerhalb der Art zugleich eine geeignetere Qualifizirtheit zur Subsumtion der Artexemplare mit sich bringt. Wie das Cultiviren der Pflanzen und Thiere eine größere Sonderausprägung der einzelnen Exemplare begünstigt als im wilden Zustande vorfindlich, so gilt vor allem vom Menschen, daß er um so mehr Mensch, von je reicherer Individualität er ist, während der degenerirte Naturmensch um so weniger Mensch ist und um so mehr dem Thiere sich nähert, je mehr er bloß Exemplar seines Racentypus ist. Wir könnten sagen: die empirische Harmonie von Allgemeinem und Besonderem wächst mit der Gottähnlichkeit; nur dem Menschen in seinem Selbstbewußtseyn ist die göttliche Einheit des Realen und Idealen adäquat gegeben. Aber weder ist dieser Mensch das Seyende (er müßte denn Gott seyn; man vergleiche die Lehre von der Communicatio idiomatum) noch die Menschheit das volle Seyendseyn, weil neben ihr Anderes besteht.

*) Welche Schwierigkeit dieser Begriff der modernen Logik bereitet, zeigt sich zumeist an der sorgfältigen Umgehung, bisweilen auch (z. B.

man von einem organischen Weltbegriff aus, z. B. dem speculativen Product der „Weltseele", auf die Fährte des Gottesgedankens, so nähert man sich dem Punkt, wo Gott und Welt nur zwei Namen für Ein und dasselbe, zwei Werthe für die gleiche Forderung sind. — Dann bleibt nur das sprachlich-historische Problem übrig.

Daß die Schwierigkeit in der Fassung der Gottesidee in der dargelegten Einzigartigkeit liegt, zeigt sich an den oft wiederholten speculativen wie religiösen (Gemeindebildenden) Versuchen, die scheinbar unvereinbaren Wesenselemente innerhalb der Gottesidee entweder in starrer Geschiedenheit zu denken oder in einseitiger Consequenz je Eine derselben hervorzukehren: und die christliche Kirche war von Anfang an sich bewußt, der ganzen Kraft ihres göttlichen Berufes, der ganzen Weisheit ihres Gottesglaubens zu bedürfen, um solche Symptome eines irreligiösen oder halbreligiösen Denkens auszuscheiden und zu überwinden. Dahin gehört die gnostische Scheidung zwischen dem Demiurgos oder Jaldabaoth und dem *βυθός* oder *προπάτωρ*, zwischen dem psychischen Judengott, dem Entsender des Messias, und dem *θεὸς ἄρρητος* oder *οὐκ ὢν θεός*, zwischen dem *δίκαιος* und dem *ἀόρατος* oder *ἀγαθός*; dahin gehört der Manichäismus, welcher zur Annahme einer über Gott hinausgreifenden Gattungsidee nöthigt, — sowie jeder Dualismus von Geist und Natur, auch die moderne Scheidung zwischen dem materiellen Daseynsgrund und dem idealen Wahrheitsgrund (vgl. F. A. Lange, Stuart Mill), wie sie ohne religiösen Gottesglauben nicht entgültig überwunden werden kann. Die Unfähigkeit, den großen Gottesgedanken als wahrhafte Einheit der auseinandertretenden Gegensätze zu fassen, zeigt sich in den einseitigen Bevorzugungen sey es des Allgemeinen wie in den meisten pantheistischen Versuchen (z. B. Eleaten, Spinoza,) sey es des Besonderen wie in der Verehrung von Personificationen ein-

---

F. Kirchner Katechismus der Logik S. 205. 136) in positiven Andeutungen. —

zelner Naturkräfte, in den euhemeristischen Theogonien, den particularistischen Nationalgottheiten, endlich in den tritheistischen und falsch-pietistischen Vorstellungen des (gegen Joh. 16, 7. 2. Cor. 5, 16) als individualisirtes Sonderwesen betrachteten Heiland-Gottes. Das ahnungsweise Ringen nach der correcten Conception zeigt sich in den Ideen des Laotse und Platon, des Scotus Erigena und Nicolaus Cusanus, des Bruno und Schelling; besondere Erwähnung in dieser Reihe gebührt der Gotteslehre Augustins und Anselms, vor allem aber dem markigen Gedankenbau Jacob Böhms. Auch Philo, über Plato hinausgehend, entwickelt, daß Gott obwohl als τὸ ὂν ἑαυτοῦ πλῆρες und als εὐδαιμονίας μεστός zu denken, κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθόν sey, weil er τὸ γενικώτατον ist und daß vielmehr die μονάς unter ihn, als er unter den Begriff der Einheit subsumirt werden müsse.*) Wichtiger aber sind die mannigfaltigen Kundgebungen des nicht eben von speculativem Interesse geleiteten religiösen Denkens über Gott.

Die monotheistische Religion, welche zuerst Gott in seiner allumfassenden Einheit und Erhabenheit verehren hieß, will ihn aufgefaßt wissen als Einheit von Persönlichkeit und wahrem Seyn: Ich bin, der ich bin. Vor Seinem schrankenlosen Seyn ist das Seyn der Welt nichts; sogar der Schein des Widerspruches haftet Ihm deshalb an, gemessen vom Seyn der Welt aus, denn vor Ihm sind tausend Jahre wie Ein Tag und ein Tag wie tausend Jahre. Aber andrerseits ist Er dem Frommen so sehr Alles, daß diesem, darf er an Gottes Seyn theilnehmen, der Inhalt der ganzen Welt mitsammt des eignen Ich weitaus durch Gottes Wesensgehalt ersetzt wird: „Wen hab' ich im Himmel? Und neben Dir liebe ich nichts auf Erden. Vergehe mein Fleisch und mein Herz: mein Herzens-Hort und mein Theil ist Gott ewiglich".**) Der Epheserbrief stellt bei der Gelegenheit***), wo das πλήρωμα Gottes und der Reichthum sei-

*) De legis allegor. I, 66 ff. (ed. Mangold) und II; vgl. de mundi opificio I, 2.

**) Ps. 73, 25. 26.

***) Ephes. III, 13—19.

ner δόξα gepriesen wird, zugleich das πλάτος, μῆκος, βάθος, ὕψος Gottes, — Bezeichnungen der dimensionalen Schrankenlosigkeit — als die bedeutsamen Erkenntnißobjecte hin; unter der persönlichen Benennung „Vater" wird Gott zugleich als Prinzip der πατριαί (Vaterschaften, Gattungen) im Himmel und auf Erden characterisirt. Auch innerhalb der ethnischen Religionsentwickelung gilt es als ein Hauptfortschritt, wenn die Gottesvorstellung von der Verehrung einzelner personifizirter Realitäten zur Auffassung Gottes als des realen Seyenden, aber zugleich Allumfassenden Einen, Idealen sich erhob. Die Idee der logischen Umfangsabsolutheit darf vielleicht als ein gemeinsamer Nerv jener Wahrheit bezeichnet werden, welche die Xenophanes und Laotse, welche Mose und Mohammed begeisterte. —

Kein Zweifel, daß im religiösen Begriff Gottes des Allseyenden das Seyn als solches mitgesetzt ist. Aber gerade die Weise, wie das Seyn diesem Begriff im Unterschiede von allem andern Existirenden analytisch innewohnt, bringt jenen Widerspruch hervor, der die innere logische Möglichkeit gefährdet und damit auch wieder das Seyn dieser einzigartigen Idee zweifelhaft macht. Da zum Inbegriff aller Prädicate auch das sonst überall synthetisch zu supplirende Existiren gehört, so muß innerhalb der analytischen Gesammtfassung (Conception) der Gottesidee dieser immanente Akt der Synthesis zu seinem besonderen Rechte kommen, wenn die Möglichkeit, das wesentliche Seyn als bloße Idee zu fassen, beseitigt werden soll, und dann erst fragt sich, ob der Widerspruch selbst beseitigt ist.

b. Die der Einzigartigkeit des Gottesbegriffs entsprechende Dialectik der Selbstvergewisserung.

Wären jene formal-logischen Regeln absolut bindend, und nicht selbst von einzelnen Fällen abstrahirt, so könnte Gott nicht außerhalb der Reihe der übrigen Begriffe stehen. Auch wäre die Annahme eines völlig disparaten Begriffs durch nichts motivirt bei dem rein analytischen Verfahren, welches zur Eruirung des abstrahirten Seyns und zur Statuirung des Wi-

derspruchs führte. Ist das höchste Seyn nichts weiteres als ein Glied in der Reihe der gesammten Realitäten und ihrer verstandesmäßig verknüpften und unterschiedenen Eigenschaften, so würde bei der Vorstellung Gottes die Frage, ob dem gesammten Begriffsgebilde nun auch wirkliche Realität, Wahrheit, Seyn zukomme, vernünftigerweise gar nicht mehr möglich seyn: die ontologische Betrachtung des Anselm, Cartesius, Mendelssohn wäre abgesehen von der Erörterung des Widerspruchs in unantastbarem Recht. Jene Frage drängt sich aber energisch auf, und nur eine Abfindung mit der Synthesis des „wirklichen Seyns" kann vor ihrer drohenden Tendenz retten. Nun liegt die Aufforderung zu dieser Synthesis schon in der oben entwickelten Entstehung des Gottesproblems. In Wahrheit ist kein analytisches Urtheilen ohne mitwirkende Synthese möglich: hier aber führt gerade die Nothwendigkeit, die ideale Totalität durch Verknüpfung mit dem zu postulirenden wirklich realen Seyn zu vervollständigen, zur synthetischen Einigung des Seyns mit der Idee aller Realität. Was die Gottesidee so unvergleichlich erscheinen läßt, ist jetzt nicht mehr hauptsächlich das (platonisch) abstrahirte, unsubsumirbare Seyn, das allerdings im denkbar größten conträren Gegensatz steht gegen die persönliche Realitätenfülle; sondern vielmehr die angedeutete Seyns-synthese, welche wegen mangelnder übergöttlicher Gattungsvorstellung dem Gottesbegriffe immanent seyn muß. Diese Hinzufügung eines Novum aus dem Gegebenen, zu welchem hinzugefügt werden soll, wäre ein unentwirrbarer Widerspruch, wenn nicht für diesen Moment der Selbstüberzeugung solche Classifizirungsoperation überhaupt aufhören müßte, indem wir mit dieser Synthesis eintreten in ein neues Gebiet der nothwendigen Postulirung, in welchem Gott nicht ein Gegebenes sondern das erkenntnißmäßig sich in uns Schaffende ist, und wir nicht ein fremdes Neues zu einem andern Fremden hinzufügen, sondern aus unserm tiefer erfaßten Ueberzeugungsbedürfniß die jeweilig entsprechend glaubenskräftige That der Seynsetzung aus eigenem Capital vollziehen. Bei dieser That wirkt die ganze Gegenwärtigkeit des

Geistes, namentlich die sittliche Werthschätzung, mit, denn nur durch solche lebendige That wird der Gottesbegriff allemal zu dem, was die unmittelbare Religiosität darin zu empfinden glaubt: die „wahrhaftige Gottheit."*)

Mit dieser neuen Sphäre, in welche die Einzigartigkeit des Gottesbegriffs uns versetzt hat, sind wir nun aber auch dem „Widerspruch" entgangen, der auf analytischem Gebiet bestand. Das Seyn, soweit es isolirt werden darf und muß, setzen wir nunmehr auf Rechnung der Synthesis; für diesen Act kann von einem analytischen Gegensatz ex diametro nicht die Rede seyn. Sofern aber doch die höchste Gattung für diesen Moment noch analytisches Prädicat ist, bezeichnet sie nur die Allgemeinheit des (versuchsweisen) Umfanges, aus dem die Synthesis ihr Prädicat wählt. Durch die lebendige Activität der Synthesis wird eben die übergreifende Umfangssuperiorität zur stets provisorischen herabgesetzt. Diese Seynsconception, welche jene einschränkende Bedingung des Gaunilo und Cartesius „si est" nicht mehr zuläßt, sondern als ultima ratio (stat pro ratione voluntas!) dem jeweiligen Bedürfniß entspricht, — ist genetisch verschieden von der Idee des eminenten Umfanges, denn die Analyse des letzteren ging von der unwahren Annahme aus, daß uns der lebendige Gottesbegriff jemals etwas bloß Gegebenes seyn könne; sachlich aber kann diese „allerärmste Abstraction", das Seyn, nicht in sich unterschieden seyn. Denn auch die Existenzvorstellung, welche wir bei jedem Wahrnehmungsobjekt

*) Unter Anlehnung an das speziell Christliche der Gottesoffenbarung könnte man in theocentrischer Begriffsdichtung sagen: Dem falsch contemplativen Ruhen im Gottesgedanken enthüllt sich nur die analytisch faßbare pantheistische Monas, Gott in seiner idealen Allgemeinheit. Ein im Hegelschen Sinn correctes Begreifen wird erst dadurch ermöglicht, daß Gott sich selbst in diesen Widerspruch setzt, Thatschaffend seine Allgemeinheit zu opfern, um den Liebeszwecken seines persönlichen Wesens zu genügen: durch momentane Anregung jener immanenten Synthesis eingehen zu können in die Endlichkeit des nur durch Seine Selbst-Offenbarung zu erlösenden Vernunftwesens, um eben vermittelst des so befreiten Intellects erst als der wahrhaft Seyende, einzig in sich vollendete Begriff (ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, Philip. II, 9) erkannt zu werden.

unwillkürlich suppliren, unterscheidet sich, wenn wir sie wissenschaftlich zu begreifen versuchen, abgesehen von den pronominal benennbaren Qualitäten, an denen sie haftet, durch nichts von der abstrahirten Seynsgattung. Es ist ein und derselbe Satz „Gott ist", welcher einerseits analytisch andrerseits synthetisch ist. Denn er ist so wenig tautologisch, daß er vielmehr die Voraussetzung ausspricht, ohne welche wir überhaupt kein Existenzialurtheil als ein wahres vollziehen könnten, daß nämlich eine grundlegende Uebereinstimmung bestehen muß zwischen den begrifflich erkennbaren Merkmalen aller Realitäten und dem synthetisch zu supplirenden wirklichen Seyn. Daher wird jenes Urtheil begleitet von dem Bewußtseyn einer mit Nothwendigkeit thatwerdenden Synthese, eines subjektiven Wirklichwerdens göttlicher Selbstkundgebung an das Erkenntniß suchende, auf Gewißheit wartende Gemüthsbedürfniß. Schon sonst ist eine Analysis nur durch activ urtheilende Setzung des das Prädicat aus dem Subjekt herausetzenden Seynsbegriffs möglich (der sogenannten Copula); jede Synthesis aber hat die monistische Auffassung des gesammten möglichen Gedankenmaterials als einer analysirbaren, fertigen, gegebenen Größe zur Voraussetzung, um daraus die zu verknüpfenden Elemente auszusondern. Um so weniger wird die analytische und die synthetische Thätigkeit getrennt werden können bei dem die umfassendste Gedankenkraft fordernden Urtheil. Auch nöthigt dasselbe in praxi zu einer Erhebung zu Gott. Oder wäre es möglich, daß jene erfahrungsmäßige Thathandlung synthetischer Setzung des „wirklichen" Seyns zum Behuf der Selbstüberzeugung „Gott ist" nichts als eine That der Willkür wäre, der Einbildung, dem Aberglauben analog? In jedem Gottesbewußtseyn lebt das Gefühl eines Allwillens, eines erfahrbaren, fühlbaren Wollens, das nicht vereinzelte Objekte und Zwecke hat, sondern auf die ausschlußlose Gesammtheit geht. Dieser Wille wird nicht bloß als über dem Gemüth waltend empfunden sondern als zugleich immanent gewordene Kraft des Menschengeistes, als das sein Wesen am vollständigsten Ausfüllende, zur Actualität bringende. Auch die

Energie des religiösen Gedankens bedarf zu ihrem Zustandekommen der Anregung durch diese religiöse Seite des Willens, und die Urtheilskraft würde sich selbst aufheben, wenn sie ihre Grundbedingung als Willkür in Frage stellen wollte; denn das Urtheilen ist hier eben nicht bloß eigne That sondern als eines Bethätigtwerdens seiner sich bewußt. Wenn der Gedanke aus der bloßen Betrachtung der Welt sich erhebt zur glaubenden Gewißheit eines seyenden Weltgrundes, so waltet dabei die Vorstellung des schlechthinigen Abhängigseyns von demselben, von dessen Seyn die vollständige Vorstellung erst durch Erhebung zur Gewißheit kraft synthetischer That ermöglicht wurde. Es ist nur in der Idee Gottes diese Nöthigung, die Seynswirklichkeit ihres Ideatum als unumgängliche Bedingung für das Zustandekommen des sie denkenden Gedankens anzuerkennen, falls jene Idee überhaupt normalerweise gefaßt und nach dem gegenwärtigen Grade des Erkennens in sich widerspruchslos ist: denn in diesem Fall ist auch die Gewißheit der Glaubensthat ein Product der Gottesthat, und es ist kein Anlaß mehr, das nach Gewißheit ausschauende Bedürfniß von dem Gegebenseyn der Gewißheit zu trennen. Der überall sonst in jedem auf Wahrheit Anspruch erhebenden Urtheil latitirende Recurs an die Gesammtmöglichkeit läßt stets eine selbständige Gegenüberstellung des erkennenden Denkens gegen das Objekt und damit eine Regirung des letztern zu, — wäre dieses z. B. auch mein Ich, mein Gehirn, mein Daseyn, diese einzige Weltvielheit: — denn alles dieses kann abgesehen von jenem Recurs an die reale Ur-Möglichkeit als nichtseyend gedacht werden. Gott dagegen kann nicht als entweder seyend oder nichtseyend gedacht werden, sondern muß, wenn er gedacht wird als unveränderlich seyend gedacht werden, weil er 1) als unbedingte Bedingung wie alles so auch dieses Denkens gedacht werden muß (das wissenschaftliche Denken aber muß, will es sich nicht selbst aufheben, die Möglichkeit, also alle Bedingungen eines zum Wissen strebenden, consequenten Denkens anerkennen) und 2) ein weiterer Recurs an ein höheres bedingendes Wesen bei correcter Fassung

der Idee nicht möglich ist. Es fragt sich also nur, ob eine correcte Fassung der Gottesidee, wie sie nunmehr vorzugsweise die Verknüpfung der umfassendsten Vorstellung mit der Existenzwirklichkeit ihres Inhaltes zu vollziehen hat, — widerspruchslos harmonirt mit der Form der subjectiven Gewißheit unseres von Willkür freien, normalen Gottesgedankens, ob die objective Denknothwendigkeit, die Evidenz, dieser Gewißheit entspricht. In jener subjektiven Form des Gottesgedankens findet sich das Selbstbewußtseyn mit der Empfindung freier Conception der Weltidee zu einem höheren, erweiternden, als Wirklichkeit geglaubten Gedanken; die Gottesidee ist dieser Gedanke, aber der Act des Glaubens, der die Annahme der Wahrheit jenes Gedankens realisirt, weil er das bislang Fehlende selbst aus seinem Vermögen ergänzt, muß sobald er zu Stande kommt d. h. sobald die Idee als Gottes Seyn erfaßt ist, sich selbst, sein Erfassen als von diesem Seyn gesetzt und determinirt anerkennen. Sollte darin ein Widerspruch liegen? Daß Gottes That ipso facto Thatsetzend ist, entspricht der christlichen Lehre vom Geist. Die Uebersetzung von 1. Joh. 5, 6: „Der Geist bezeugt, daß Geist Wahrheit sey," dieser tiefsinnige Wahlspruch Richard Rothes, ist zwar anfechtbar; aber — der Geist Gottes leitet in alle Wahrheit; Niemand weiß das Göttliche, denn nur der Geist Gottes, der aber dem Menschengeist einwohnt, ihm Zeugniß giebt, die Tiefen Gottes erschließt. In seinem Licht sehen wir das Licht. Seine Satzungen sind wahrhaft, belehrend den Unkundigen (Ps. 19, 8). Auch die subjektive Erfahrung des Frommen entspricht dem: der Moment der Erhebung zum Gebet ist die Sammlung des Gemüthes von der Betrachtung der Welt als der Manifestation des vorgestellten Gottes zur Anrede Gottes als des gegenwärtigen Du, vor welchem die sonst bloß gegenständliche Weltwirklichkeit zur bloßen Erscheinung verschwindet und das freie Innere des Betenden selbst als völlig abhängiges Ruhen in heiligem Wirksamseyn des wirklichen Gottes sich findet und weiß. —

Sofern der ontologische Beweis diesen Gemüthsvorgang nach der intellectuellen Seite seines Gewißheitsstrebens abspiegelt,

ist er der letzte und höchste wissenschaftliche Ausdruck für die Vernünftigkeit des Gottesglaubens und setzt freilich alles andere Denken über dessen Entstehen und Reifen voraus. Die bloß scholastischen Formen können seiner Aufgabe nicht genügen; wird aber das Verhältniß von Umfang und Inhalt im Gottesbegriff, das Verhältniß des Analytischen und Synthetischen in dem den Gottesglauben darstellenden Urtheil auf Grund des empirisch religiösen Vorgangs erörtert, so fällt dieser Beweisführung die letzte, entscheidende Rolle zu. Hat dieselbe die Aufgabe, einen sonst unvereinbaren Widerspruch zu lösen durch Erhebung des betrachtenden Geistes in eine neue Sphäre, die als Grenze des Erkennens zugleich den bewußten Uebergang in die reine Willensthat vollzieht, wie sie unbewußt auch dem früheren Urtheilen schon zu Grunde lag, — so hat solche Lösung reiche Analogien selbst in der Mathematik, wo an den Uebergang von der Planimetrie zur Stereometrie grundlegende Veränderungen sich knüpfen; das Entgegenstehendste berührt sich (z. B. wenn die oblonge Fläche zum Cylinder wird), das Congruirende wird divergent. —

Im obigen Sinne können wir uns die Idee zu eigen machen, daß in dem Gedanken eines Vollkommensten, *sofern* dieser Gedanke mit der ihm entsprechenden *Vernunftenergie* d. h. als Problem von größtem Ernste mit einer der naturgemäß *ernstesten Gemüthsstimmung*, dem Bewußtseyn der Gottesgegenwart, dem Gebet in heiliger Ehrfurcht, entsprechenden Geistessammlung gedacht wird, — das *Seyn enthalten* sey. Andernfalls stellt sich dem bloßen Gedanken eines Vollkommensten (alle Realität, existente wie abstrahirte, als in Einheit einschließenden), das *seyn* müsse um nicht lückenhaft gedacht zu werden, stets sofort entgegen der Gedanke an ein Wesen, das *ebenso* vollkommen und deshalb (logisch) seyn müssend aber zugleich auch *wirklich* seyend sey. Wir gehen noch einmal kurz auf diesen Kantischen Einwurf ein. So kann freilich in unendlicher Reihe jede frühere Stufe aufgelöst werden zum imaginären Gedanken, indem von dem Versuch, ein hypostasirtes

Seyn als wahr zu erfassen, sich sofort ipso facto, im Moment des Denkens, ein Gedanke wirklichen Seyns gleichsam abschält und als vollendetere Wahrheit loslöst*). Allein ebendeshalb weil auch das vollendetere Cogitatum dem noch vollendeteren gegenüber nichts als Gedankending wäre, also um nichts minder bloß ideell denn jenes weniger Vollendete, so erscheint wieder zweifelhaft, ob denn überhaupt bei gleich energischer Synthesis ein Unterschied zu setzen zwischen dem Gedanken des Seyns und dem wirklichen Seyn selbst, ob wir überhaupt im Stande, nun noch, bei selbstbewußter That der Synthesis solchen Unterschied zu fassen und worin die trotzdem bestehende Neigung der Vernunft beruhe, immer ein wirkliches Seyn dem gedachten zu coordiniren. Wir sahen, daß es für die Empfindung des Einzelnen nur die pronominale Beziehung des Dinges auf das wahrnehmende Subjekt ist, wodurch der Eindruck einer anschaulichen Wirklichkeit verbürgt und hervorgerufen wird, während die Existenz als solche, im Unterschiede von der bloß gedachten Kategorie des Seyns, dieser „allerärmsten Abstraction", gegen jede bloß gedachte Vorstellung absolut spröde ist, indem sie das Einzige ist, was nicht bloßer Gedanke seyn kann sondern zu seiner Erfassung eine spezifisch entscheidende Thätigkeit des motorischen Nervenapparates fordert, die schaffende Synthesis, welche in jedem Urtheil (in der latitirenden Seynsbehauptung) — aber eben meistens latent — vollzogen wird. Wenn sonst jeder Begriff stets incongruent bleibt dem Wirklichen, von dem er abstrahirt worden, so zeigt gerade jene Sprödigkeit des Existenzbegriffes, welcher von allem abstrahirt werden kann aber als reine Form doch jedem möglichen Gedankeninhalt selbständig gegenübertritt, daß das Nichtablassenkönnen von der Substitution des wirklichen Seyns gegenüber bloßem Gedankenseyn die Schwelle zu einer Congruenz zwischen Begriff und

*) Dies meinte (mit Gaunilo) Thomas, wenn er Cont. gent. I, 11 (Sum. Theol. I, 2, 1 ad 2) rügt: Nullum inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Wesen bildet, indem der fehlende Rest, die Pforte zur vollen Erkenntniß, das was an der mehr wie irgend sonst durch Reduzirung auf bloße Form erreichten Einheit von Begriff und Wesen als noch fehlend geahnt wird, durch das geringste hinzutretende Moment ergänzt werden kann. Soweit das Bedürfniß, soweit wird jedesmal auch die Kraft der Ergänzung reichen. Diese Ergänzung bietet eben die That des Urtheilenden. Eben diese That des persönlichen Willens, wenn sie mit dem Ernst des Brahmanen, des Scholastikers, des Hegelianers vollzogen wird, schafft in dem Bewußtseyn, eine allgemein nothwendige Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die Identifizirung des als Satzsubjekt beurtheilten Seyns mit dem grundlegendsten Merkmal des gesammten Seyenden. Indem so der Gedanke Gottes als die das Seyn von allem Seyenden einschließende Wahrheit concipirt wird, so wird durch die persönliche Willenshandlung ein Erkennen ermöglicht, welches erst in die spezifisch religiöse Objectivität einzuführen vermag*). Auch steht hierin das religiöse Denken keineswegs allein; nicht minder muß das künstlerische Schaffen und die praktische Produktion, ja genau genommen jedes tiefere Erkennen sich in seinen Gegenstand bis zu lebendiger Gegenwärtigkeit vertiefen, soll eine fruchtbare Vermählung des Geistes mit dem Stoff erzielt werden. Auch hier kann nicht aus der Bedingung zur adäquaten Erkenntniß als solcher die — übrigens vielleicht accidenziell unvermeidliche — Täuschung geboren werden.

Freilich hat der ontologische Beweis nur im Moment des theosophischen Eintauchens in die Gotteswirklichkeit zweifellose Wahrheit und verbürgt wissenschaftliche Erkenntniß nur als möglichst normal angestrebte Wiedergabe eines religiös-intelligibeln Gemüthsvorgangs. Im Sinne eines exacten Beweises für ein

*) Es stimmt hierzu, was von andern Grundlagen ausgehend besonders W. Hermann erörtert hat; vgl. Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 47: Die eigentliche Grenze des Naturerkennens ist die Person selbst, welche auf Grund eines Gefühls ihre Realität behauptet und das Erkennen als Mittel für ihre Zwecke verbraucht.

daseyendes Wirkliche kann derselbe selbstverständlich nicht gelten; denn ein so daseyendes Wirkliche, das wie alle vollständig erkennbaren Vorgänge auf mechanische Bewegungsvorgänge zurückführbar wäre (vgl. Fr. A. Langes Theorie), — ein solches Wirkliche ist Gott nicht, als solches wird seine Gemeinschaft nicht empfunden im Gemüth des Frommen. Wohl aber läßt sich hoffen, daß die Wissenschaft auch die religiösen Empfindungen, soweit sie subjectiv unreflectirt erwachsen, mehr und mehr der psychologischen Analyse zugänglich machen werde; die Religion wird aus solcher Prüfung nur gestärkt hervorgehen. Denn nicht ein coordinirtes Drittes neben Metaphysik und Dichtung bildet das Gebiet, dem ihre Empfindungen angehören, wie F. A. Lange — sonst ein beachtenswerther Vertheidiger der Religion — will (nach dessen Theorie die Religion indeß eigentlich nur die neutrale Indifferenz von Metaphysik und Dichtung ist), auch birgt es nicht, wie manche in Fortbildung kantisch-schleiermacherscher Hypothesen geneigt sind für unwiderleglich zu achten, — einen unverhältnißmäßigen Herd von so individuellen Vorstellungen, daß eine zur wissenschaftlichen Gewißheit strebende Verständigung unwahrscheinlich sey: — sondern es dürfte gerade das Leben des religiösen Glaubens wegen seiner alles umfassenden, Metaphysik und Dichtung voraussetzend überbrückenden und doch neben der Phantasiethätigkeit die gesammte geistige Schaffenskraft nüchternster Art entbindenden Universalität, also wegen seines Reichthums an selbstständigem Entfaltungstriebe recht geeignet seyn zu einer auf Religionsgeschichte und auf individueller Selbstbeobachtung beruhenden psychologischen Analyse. Wenn wir darin Lipsius*) Recht geben, — daß nicht bloß der störende Contrast zwischen dem Freiheitsgefühl und dem Verflochtensein in den mechanischen Naturzusammenhang die Wurzel der Religion bildet, sondern ebenso wohl das orientirende Hineintragen zunächst der punktuellen dann der collectiven Einheit in die räthselhafte Vielheit der angeschauten Welt, — so ist uns

*) Bes. Protest. Kirchenzt. 1880, Nr. 34 u. 35.

doch das Wesen der Religion auch damit nicht erschöpft. Wird zugegeben, daß die Religion nicht auf „Illusion" beruhen darf, so wäre das Streben, durch eigentliches Erkennen uns klar zu werden über die historischen vernünftigen Schöpfungen des religiösen Geistes, — nicht ein Hinausgreifen über eine unübersteigliche Sphäre, an die gebannt zu seyn das Verhängniß nur dieser „erhabensten" Geistesrichtung wäre, wie etwa nach Göthe das Vorrecht der Unschuld:

Dich fühlt nur wer Dich nicht kennet,
Wer Dich kennt, der fühlt Dich nicht,

sondern ein berechtigtes, unumgängliches Fortschreiten auf dem Wege zur intellectuellen Reife; und es muß auf diesem Wege consequentes Denken zur Ausschau nach geschichtlicher und erfahrungsmäßiger Selbstmanifestation des, wenn vorhanden, schlechthin alles bedingenden Urwesens nöthigen. Ist aber auch nur das Problem klar gestellt, ob nicht Gott, weil er den auch ihn denkenden Gedanken bedingend gedacht werden muß, als die dieses problematische Denken weckende Kraft auch „wahrzunehmen" sey, so wird der adäquate Ort für die Selbstkundgebung solches Wesens in derjenigen tiefsten Gemüthserfahrung zu suchen seyn, welche die intelligible Ueberzeugung des persönlich gegenwärtigen und doch ewig-allwirksamen Gotteslebens in sich trägt; demgemäß aber werden in den geschichtlich und individuell gegebenen Thatsachen, welche jene Erfahrung anregten und ermöglichten, die vermittelnden Produkte der erwarteten göttlichen Selbstenthüllung und Selbstmittheilung zu finden seyn.

In dem oben citirten populär gehaltenen Artikel in Vilmars Theolog. Blättern (von R. Grau), der als Beispiel für die Verurtheilung des ontologischen Beweises vom streng rechtgläubigen Standpunkt typisch ist, wird der kosmologische Beweis der Himmelsleiter verglichen, die doch nur die Grenze des Himmels berühre, dem Menschen nur ein Emporschauen ermögliche, während der ontologische den selbstgemachten Stockwerken des

babylonischen Thurmes gleiche; erst die aus der Offenbarung stammende Gewißheit gewahre an dem Holz des Kreuzes Christi die von Gott gegebene Leiter.

Daß der Vorwurf unsere Form der Beweisführung weniger als alle sonstigen Gottesbeweise überhaupt trifft, erhellt daraus, daß hier alle Erfahrung, somit auch alles dessen, was irgend Offenbarung genannt werden könnte, vorausgesetzt und vor dem Verstande gerechtfertigt werden will. Hingegen möchte eine Eintheilung nach der Genesis der Gottesidee dahin führen, im kosmologischen Beweis die bloße Verständigkeit des für jede beliebige Einzelerfahrung Grund suchenden elementaren Denkens, im physicotheologischen und historischen den intellectuellen Reflex der staunenweckenden Macht in aller Gesammterfahrung (namentlich Naturerhabenheit und Geschichtsentwickelung), im Moralbeweis sodann die an die Erfahrung des menschlichen Geisteslebens im Einzelnen anknüpfende*), und endlich im ontologischen Beweis die höchste Stufe zu sehen, auf welcher das ganze namentlich innere Erfahrungsgebiet des gesammten Geisteslebens vorausgesetzt, alle Gottgegebenen Wege zur Wahrheit verwerthet und die Leistungen der übrigen Beweismethoden zusammengefaßt werden. Und während der kosmologische Gedanke zu jenem x führt, welches alle Realität begründet und deshalb dieselbe einestheils selbst enthält anderntheils nicht enthält, der physicotheologische und der Moralbeweis aber zeigen, daß jenes x diese Realitäten enthalten muß, wenn es ist: so lehrt der ontologische, daß das so bestimmte x nicht mehr ein Ungewisses, sondern eben das Seyende im vollsten Sinne sey; daß sein Seyn nicht bloß objektiv oder bloß subjektiv denknothwendig („evident" oder

*) Darüber, daß der Moralbeweis mit dem kosmologischen in näherer Analogie steht und von der Gesammterfahrung absehen kann, vgl. Kant: Kr. d. teleol. Urtheilskr. S. 382 (Kehrbach): „Der moral. Beweis würde noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Die moralische Teleologie hingegen, welche a priori auf von unserer Vernunft untrennbaren Prinzipien beruht, führt auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen".

„gewiß" nach Ulrici's logischer Terminologie) sondern daß es absolut denknothwendig sey.

Wir geben zum Schluß von den bemerkenswerthesten Formen, in denen die ontologische Idee sich ausgeprägt hat, ein nach der Werthfolge geordnetes und frei präcisirtes Resumé.

c. Zusammenfassung der Beweisarten.

I. Wird Gott gedacht, so muß er als seyend gedacht werden.

1. Gott ist ein durchsichtiger, also wahrer Begriff, hat somit objective Realität. (Carteſius, vgl. Spinoza, Mendelssohn, Hegel).
2. Gott ist das Seyende. Also ist Gott seyend (vgl. Schellings Auffassung Anselms; Rémusat).
3. Gott ist das als seyend gedachte; unser Seynsgedanke ist (wir denken das Seyn), also ist Gott (vgl. mit Thönissen Hegel, Dühring und Ueberweg).
4. Gott ist das ewige Wesen. Das Ewige kann nie nicht seyn. Gott ist. (Anselm im Lib. apolog.)
5. Gott ist das ewig Durchsichseyende. Carteſius (Medit. V.)
6. Gott ist das nur durch sich und zwar dann als ein durch sich Seyendes Begreifbare. Gott wird als diese causa sui von uns begriffen, folglich von uns durch Ihn begriffen als ein (durch sich) Seyendes. Spinoza; vgl. Dorner.
7. Gott ist das durch seine innere Möglichkeit Seyende; seine Existenz wird nicht durch äußere Möglichkeit sondern nur durch seinen Begriff bedingt, folgt also als Ergänzung der innern Möglichkeit aus diesem Begriff. Wolf.
8. Gott als Realitätenfülle ist widerspruchslos, logisch möglich. Mangel an Grund zur Leugnung der wirklichen Möglichkeit (= Existenz) ist das vervollkommnende Complement der inneren Möglichkeit. Gottes vollkommene

Realität setzt also das Nichtleugnen der Wirklichkeit oder die Existenz als Wesensergänzung voraus. Baumgarten.

9. Gott ist das Wesen, welches nothwendig, weil in sich möglich; somit als das durchsichseyende ens a se das nothwendige, folglich nothwendig seyend. Leibniz.

10. Das ens realissimum schließt jede Negation, somit auch die Negation des nothwendigen Seyns aus; somit schließt das Coexistiren der Realitäten das Existiren ein (vgl. mit Baumgarten Herbarts, Hasses, Fischers, Seydels Auffassung).

11. Gott ist das Beste. Seyn ist besser als Nichtseyn. Gott ist. Alex. Halesius. (Anders jenes witzige Dictum: Optimum est optimum, ergo optimum est. vgl. Fortlage: Darstellung und Kritik der Beweise 1840).

12. Gott ist das alle Vollkommenheit Enthaltende. Zu der Vollkommenheit gehört die Existenz. Gewöhnliche Auffassung Anselms.

13. Zu den Vollkommenheiten gehört das Ewig-durch-sich-seyn. Carteſius (Meditat. V. vgl. Princip. Philos. I, 14. 15).

14. Der Begriff Gottes ist der des Allurhebers und zugleich des Vollkommensten. Das Urheberseyn ist unleugbar; Ihn als Urheber meiner Idee von Ihm als zugleich Vollkommenstem eines unvollkommenen Motivs (der absichtlichen Täuscherei) zu verdächtigen, wäre widersinnig. Carteſius (Med. III. Princip. I, 17 squ.).

15. Gott als das Allervollkommenste ist weder in sich widerspruchsvoll oder logisch unmöglich noch (bezüglich des Wirklichseyns) bloß möglich, also wenn gedacht, schlechthin als ein realnothwendiges zu denken. Mendelssohn.

16. Gott ist das denkbar Größte. Dieser umfangreichste Gattungsbegriff ist das Seyn selbst. Gott ist. (vgl. Fortlages Auffassung von Anselm).

17. Gott ist quantitativ lückenlos; das Nichtseyn wäre eine

Lücke. (vgl. Gaunilo und Köstlin; ferner Thomas: Cont. gentil. L. I. 10).

18. Gott ist das Eminenteste nach Grad und Umfang der Vollkommenheiten. Wenn er also möglich (logisch denkbar und real unbedingt) ist, so involvirt schon der Begriff die Seynsintensität (vgl. Leibniz's Auffassung über Anselm).

19. Gott ist das Eminenteste nach Inhalt und Umfang, deshalb kann schon begrifflich das Seyn nicht außer ihm seyn. Er ist aber zugleich als die Wahrheit der höchste Seynsgrad, und deshalb muß jener das Seyn einschließende Begriff zugleich als ein wahrhaftiger Begriff gedacht werden. — Anselm.

II. Die Gottesidee muß gedacht werden.

20. Wahrheit (und reale Vollkommenheit) muß seyn, denn ohne sie ist kein Wissen möglich. Sonst wäre es doch wieder vollkommen wahr, daß Wahrheit ~~unmöglich~~ nicht ist, also muß eine Wahrheit und Vollkommenheit seyn (vgl. Cicero, Augustin, Halesius).

21. Endliches, Größeres, Besseres, Vollkommneres ist. Also muß der Gegensatz des Endlichen, das Unendliche, sowie der Superlativ des Großen, Guten, Vollkommenen seyn. Cleanthes, Boethius, Billroth, Dorner.

22. Ein allbedingender Inbegriff aller möglichen Realitäten muß als regulative Syntheſis der erfahrbaren Vielheit gedacht werden. Nothwendiges ist. Das Nothwendige ist das Allbedingende, folglich jenes Eine nothwendig seyend. Kant.

23. Ein schlechthin Allgemeines muß gedacht werden, sowohl als Begriff des reinen Seyns wie als Begriff des reinen Denkens. Beides also als Einheit ist. „Angeschaut" ist diese Einheit Gott. Schelling (1802).

24. Als Wissensgrund muß eine Einheit des Idealen und des Seyns gedacht werden; diese problematische Idee wird nur durch die intellectuelle Function erfaßt, inner-

halb deren aber der Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufgehoben ist (Dialectik §. 189. S. 122). Die Idee ist zwar, soweit ihr das Seyn an sich metaphysisch zukommt, begrifflich unvollziehbar und unanschaubar, reflectirt sich aber im religiösen Gefühl als Gottesbewußtseyn. Schleiermacher.

25. Das schlechthin Allgemeine, das gedacht werden muß, ist die Idee des Seyenden oder des reinen Könnens als in Einheit mit dem daraus hervorgehenden wirklichen Seyn, also des ewig bei sich seyenden Vollendetseyenden oder des „das Seyendeseyns". Wird dieses nicht bloß als Vereinigung jenes reinen Subjekts mit dem außer sichseyenden objectiven Seyn, sondern zugleich als ein besonderes Drittes gedacht und dann im Zusammenschluß mit sich als dieser Dreiheit doch wieder als eine besondere vierte Einheit, sodaß alles in allem die fünfte Einheits-Potenz erzielt wird, so ist solches Seyende nichts anderes als die Gottheit. Schellings spätere Versuche; vgl. Weiße.

26. Der Gottesgedanke als vollendetstes Produkt des zum Erfassen des Unendlichen fähigen Menschengeistes weist auf das Seyn eines unendlichen Geistes (vgl. Carteſius, Biedermann, Pfleiderer).

27. Die empirische Einheit der Denk- und Seynsgesetze, des Geistigen und Natürlichen im Menschen, des Selbst- und Weltbewußtseyns im Ich nöthigt zur Annahme einer ursprünglichen Einheit des urbildlichen Geisteswesens mit dem unendlichen Urgrund, einer an sich transcendenten Einheit, welche aber dem sonst zwiespältigen Bewußtseyn des Menschengeistes immanent wird, namentlich in die Discrepanz zwischen den moralischen und den psychophysisch-metaphysischen Gesetzen und Erfahrungen versöhnend eingreift und als religiös-speculatives Gottesbewußtseyn erfahren wird (vgl. Pfleiderer und Lipsius).

III. Wiederaufnahme der Begriffsanalyse.

28. Der wahre Begriff ist als der an und für sich seyende Begriff die ewige Thätigkeit, durch Aufhebung seiner bloßen Allgemeinheit, der begrifflosen Unmittelbarkeit des Seynsbegriffs, zur Bestimmtheit und durch Wiederaufhebung dieser Verendlichung zur absoluten Thätigkeit, — sich ewig identisch mit sich hervorzubringen als wahren Begriff, als absolutes Wissen, welches das Seyn einschließt. Als dieser wahre Begriff ist somit die Thätigkeit, das wahre Seyn identisch mit sich zu setzen, das begriffliche Absolute — Gott — selbst. Hegel.

29. Der Begriff des Offenbarungsgottes enthält dies, daß der Intellect ihn in seiner Fülle erst erwartet, aber durch aprioriſche Nothwendigkeit auf solche Ausschau hingewiesen wird. Dies Rezessitirende ist der jedem Wissen-werden-wollenden Denken unumgängliche Begriff der Urmöglichkeit alles Wissens als ursprünglicher Einheit des Denkens und des allbedingenden Seyns. Auch sich selbst weiß der nach dieser Wissensquelle ausschauende Gedanke durch ihre seyende Urcausalität bedingt (Elementaroffenbarung) und harrt der Erfahrung ihrer volleren intellectuellen Selbstmittheilung entgegen. (Anschaulich-correcte Anwendung des Schellingschen: a Deo implicito ad Deum explicitum). Dorner.

30. Wenn die Erfahrung der Offenbarungsfülle nicht erst (von einer geschichtlichen oder psychologischen Sonderepoche) erwartet zu werden braucht, so bedarf es doch einer wiederholten Synthesis, um das jeweilig zweifelhafte Seyn zu suppliren, vorher aber eines analytischen Nachweises der Widerspruchslosigkeit und deshalb der genetischen Erklärung, wie der Begriff sich nach Inhalt und Umfang normalerweise bildete. Ist dieses begriffliche Wesen als die absolute, allumfassende, alles Wirklich-werden-könnende bedingende Wesensfülle einmal concipirt, so ergiebt es sich als die ausreichende Ergänzung zu dem

ursprünglich von der kosmologischen Weltbetrachtung postulirten allbedingenden x, indem es sowohl jede werdende und gewordene Weltvielheit bedingen als auch die Urtypen alles Seyenden in sich tragen und gleichwohl als das wahrhaft ewig-nothwendig Seyende die abstrahirte Gattungseinheit des Universums, den absoluten Umfang alles Seyenden und Möglichen (Nichtseyenden) oder das reine Seyn darstellen muß. Dieser Begriff unterscheidet sich schon als vorgestellte Idee von der abstracten idealen Welteinheit durch seine reale Bestimmtheit, von der Weltvielheit durch seine ebenso ursprüngliche wie unveränderliche Allgemeinheit. Der Inhaltreichthum und die Umfangsallgemeinheit sind Gott gleich wesentlich, aber eben sie würden analytisch-logisch unvereinbar seyn. Auch würde selbst abgesehen hiervon das im Begriff enthaltene ideale Seyn trotz seiner Unbedingtheit, Ewigkeit und Nothwendigkeit den die reale Synthesis fordernden Zweifel durchaus noch nicht völlig heben können. Aber wenn irgend ein Begriff so ist dieser höchste Begriff (mit Hegel) als ein lebendiger zu fassen, und begriffen werden kann die Idee Gottes auf bloß analytischem Wege nicht.

Dies geforderte Hinausgehen über die Analyse findet sich eben in der Thathandlung der das wirkliche Seyn synthetisch an die einzigartige Idee knüpfenden Erhebung zur lebendigen Gemüthsdisposition, welche das der Einzigartigkeit entsprechende Begreifen ermöglicht. Mit dieser dem jeweiligen Vernunftbedürfniß entsprechenden Seynserkenntniß ist auch der Widerspruch soweit gehoben, als derselbe für den Moment des Begreifens je gültig erscheinen konnte. Denn dasjenige Moment des Begriffes, welches das Seyn als isolirbares denken heißt und den Widerspruch veranlaßte, kommt jetzt auf Rechnung der unvollendet thätigen synthetischen Ergänzung, weil in ihr sich zeigt, daß gegenüber dem ganzen nunmehr von

ihr zusammengefaßten Wesensinhalt nur das synthetisch zu supplirende Seyn begrifflich isolirt dasteht als ein bis unmittelbar diesseits des zweifellosen Erkennens noch isolirbares. Dasjenige aber am Seyn, was auch in dem Act der Synthesis als gewordener Begriff (als Gattungs-Seyn) festgehalten werden muß, um die Vollständigkeit des analysirbaren Begriffs als Begriffs nicht zu gefährden, gewährt für die Synthesis die ausreichende Bezugsquelle, um das intensiv zu affirmirende Seyn nicht von außerhalb des zu bildenden Gottesbegriffs sondern aus der zu Grunde liegenden Idee selbst entlehnen zu können. Die beiläufige Verstandesillusion, mit welcher das nur aus Gottes Begriff zu entlehnende Seyn im Moment der Selbstüberzeugung scheinbar von außen entlehnt wird, um hernach als je schon vorhanden und nur noch nicht zum „Begriff" geworden erkannt zu werden, — dieses Hysteronproteron liegt im Wesen der werdenden, schaffenden That, durch die Gott in uns, als „Kern der Natur", schaffend Erkenntniß wirkt, sodaß jede Anerkenntniß Gottes als zugleich seine zuvorkommende That der Selbstoffenbarung angesehen werden kann*); und jene scheinbare Täuschung ist ganz analog der im Freiheitsbewußtseyn sich vollziehenden: die actuelle Thatenergie des Gottfreien Wesens, welche scheinbar nur im Moment des Handelns nicht die Zeit sich nehmen darf, das eigne durchgängige Bestimmtseyn zu überblicken, — sie ist selbst mitwirkender Kern der Natur, ein überzeitlich die vorliegende Zeitcausalität Mitschaffendes.

Für die transcendente Gottesvorstellung, lehne sie sich an die Thorah, an die Scholastik oder an Kant, wird jede Methode, den Schleier des religiösen Mysteriums zu lüften, ein trügerischer Versuch bleiben. Visio Dei per essentiam est: über diese Be-

*) Göthe: „Ich glaube einen Gott — ein schönes Wort! Aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit au Erden" (vgl. „Ethisches").

hauptung des Magister Sententiarum besteht zwischen den Gegnern keine Differenz; selbst darin, daß auch hier ohne „Vermittelung" keine wissenschaftliche Erkenntniß, ist noch Hegel einig mit Thomas und dem Lombarden, die Neukantianer mit Anselm. Aber daß es immer bei dieser Schwäche unseres Intellects bleiben müsse, daß wir, wie Thomas behauptet, das an sich offenbare Wesen Gottes *nur* durch die Vermittelung seiner effectus, *nie* zugleich aus immanenter Selbstentfaltung heraus erkennen können, — diese Meinung liefert uns an jene Ungewißheit aus, die auch sonst das Characteristicum der thomistischen Grundanschauungen bildet und speziell in der Gotteserkenntniß den Zweifel zu einem wesentlichen Moment perpetuiren würde: Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. (Gegen Anselm, a. a. O.). Dem nach Klarheit ringenden Zweifel leistet die Kantische Philosophie den Dienst, das Problem zu verschärfen; daß diese Weltweisheit so wenig wie die Schleiermachersche die letzte Etappe, zeigt Fichte; warf Schopenhauer sein grelles Wetterleuchten auf die durchsichtige Fläche der anschaubaren Idee — aber losgezirkelt von dem finsteren Schattengrund der Willenstriebe, des Wissensdranges —, so ergrub Krause aus der „Lebendigkeit des Urwesens", inwieweit dasselbe dem Wahrheitsdurst in „absolut gewisser" geistiger „Anschauung" selber zugänglich und erkennbar sein *müsse*: aber erst Hegel einerseits, Baader andrerseits haben den Schleier gehoben, die Fundstätte aufgedeckt, wo in Wahrheit die philosophia teutonica zu suchen.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

DATE DUE

[redacted]			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1012 01007 4005